دکتر مصطفی اسعدی ابجوئی

شیوه‌های تفسیری قرآن کریم



مترجمان: موسی دانش حبیب وهابی



www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

شيوه هاي تفسيري قرآن

مشخصات کتاب

نام کتاب: شيوه هاي تفسيري قرآن
نويسنده: مصطفي الصاوي الجويني / موسي دانش؛ حبيب روحاني
موضوع: روشها و گرايشهاي تفسيري / علوم قرآني
تاريخ وفات مؤلف: معاصر
زبان: فارسي
تعداد جلد: 1
ناشر: آستان قدس
مكان چاپ: مشهد
سال چاپ: 1387
نوبت چاپ: دوم

فهرست مطالب

نگاهي به كتاب شيوه‌هاي تفسير قرآن كريم 7
يادداشت مترجمان 15
پيش‌گفتار نويسنده 17
بخش اوّل: شيوه قرآني در قرائت و تفسير طرد شيطان در هنگام قرائت 25
بخش دوم: ابن عباس پدر تفسير تفسير، يكي از راههاي رسيدن به سعادت 45
بخش سوم: مكتب لغوي در شيوه تفسيري فصل اوّل: فرّاء و كتاب او «معاني القرآن» 71
شيوه فرّاء در تفسير قرآن 77
تاريخ نگارش كتاب معاني القرآن 78
فصل دوم: ابو عبيده و كتاب مجاز القرآن 87
شيوه ابو عبيده در مجاز القرآن 98
فصل سوم: ابو اسحاق زجّاج و كتابش معاني القرآن 128
بخش چهارم: خردگرايي در تفسير جاحظ فصل اوّل: ديدگاه معتزله در تفسير قرآن و احاديث 143
پاي‌بندي معتزله به اصل خردگرايي 143
معناي تأويل از ديدگاه معتزله 144
ابزار تأويل از ديدگاه معتزله 146
موضع معتزله در تفسير احاديث 151
آيا روش معتزله مأخذ درستي دارد؟ 155
فصل دوم: نظريه جاحظ در فهم متن قرآن و حديث 156
ارزيابي پژوهشهاي ديگران درباره جاحظ 156
نظريه جاحظ درباره برداشت از متن قرآن 159
گونه‌هاي مختلف تفسير از ديدگاه جاحظ 163
تفسير ادبي 163
تفسير كلامي جاحظ 182
تفسير موضوعي 206
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 6
تفسير اجتماعي قرآن 210
تفسير علمي جاحظ 214
تفسير روان‌شناسي 226
تفسير روايي 231

تفسير لغوي 264
نظريه جاحظ راجع به برادشت از متن حديث 264
لفظ 291
آهنگ لفظ يا آواشناسي آن 293
معنا 306
نظم از نظر جاحظ 309
1- رعايت حال مخاطبان 312
2- بيان عام قرآني و حديثي 313
3- گونه‌هاي بيان 326
پايان بحث 356
بخش پنجم: طبري و شيوه تفسير روايي قرآن مقام علمي طبري 367
مهارتهاي علمي طبري 371
آثار علمي طبري 375
شاگردان طبري 383
ويژگيهاي شخصيت طبري 387
شيوه طبري در تفسير (انديشه نظري) 401
شيوه طبري در تفسير (جنبه عملي) 433
1- قرائت 433
2- تفسير قرآن به روايت 435
3- تفسير داستاني آيات 447
4- ديدگاه طبري درباره تفسير به رأي 451
5- ديدگاه طبري در تفسير به ظاهر لفظ 460
6- ابزار لغوي 463
7- شيوه طبري درباره سبك قرآن 485
آخرين سخن در شيوه طبري 509
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 7
به قلم: استاد واعظ زاده خراساني مدير گروه قرآن در بنياد پژوهشهاي اسلامي

اين كتاب ترجمه كتاب «مناهج في التفسير» اثر گرانسنگ دانشمند و استاد مصري «مصطفي صاوي جويني» استاديار رشته مطالعات اسلامي و بلاغت در دانشكده دختران «دانشگاه عين الشمس» قاهره است.
اين دانشگاه پس از دانشگاه قاهره و دانشگاه الأزهر شايد مهمترين و پرمايه‌ترين دانشگاههاي كشور مصر است. من در هنگام اقامت 8 ماهه در مصر در سال 1351 شمسي هفته‌اي يك روز به اين دانشگاه مي‌رفتم و با استادان آن از جمله دكتر عبد المعطي صيّاد و ديگر استادان آن مؤسسه علمي تماس داشتم و با جوّ علمي آن كاملا آشنا شدم.
متأسفانه در اين كتاب، تاريخ تأليف و تاريخ چاپ قيد نشده است تا بدانيم مؤلف عاليقدر اكنون در چه سمتي قرار دارد. به احتمال زياد وي تاكنون مرحله دانشياري را پشت سر نهاده، به سمت استادي رسيده و رتبه‌هايي از استادي را هم طي كرده است. در هر حال نوشته او حاكي از استادي وي در تأليف اين كتاب است.
مؤلف، در حقيقت آغاز تفنّن در تفسير قرآن را كه بعدها مايه علم تفسير و مناهج آن گرديد، تا پايان قرن سوم به اضافه دو نمونه از قرن چهارم و پنجم ارائه كرده است. ولي در مقدمه آرزو كرده است كه با توفيق خداوند مراحل بعدي تفسير قرآن را به آن اضافه نمايد: (فان أعان اللّه و وفّق تكون مرحلة تالية تتابع فيها الإضافة ...) و ما نمي‌دانيم آيا توفيق اين امر را يافته است يا خير. چه خوب است مترجمان محترم اين اثر نفيس، تاريخچه زندگي مؤلف را به مقدمه كتاب اضافه نمايند.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 8
در اين سه قرن، تفسير قرآن عمدتا به تفسير لغوي و ادبي و نيز تفسير روائي و عقلي محدود بود. تفسير روائي از جانب اهل سنّت و تفسير عقلي از جانب معتزله كه منشأ تفسير كلامي بودند دنبال مي‌گرديد و تا آن تاريخ، اصطلاح «أهل سنت» در مقابل «معتزله» كه به عقل بيش از نقل و سنت تكيه مي‌كردند، قرار داشت، امّا بعدها اصطلاح اهل سنت در مقابل «شيعه» قرار گرفت كه تاريخ اين تبديل و تغيير و هم انگيزه آن نامشخص است.
در حالي كه اين اصطلاح در قبال معتزله پيروان مكتب عقلي كه عقل را بر نقل و سنت ترجيح مي‌دادند، بجا بود- هرچند آنان يكسره سنّت را رها نكرده بودند- امّا در قبال شيعه كه سنّت را همراه كتاب از ادلّه احكام مي‌شمرند و مي‌گويند: ادلّه اربعه عبارتند از:
«كتاب و سنّت و اجماع و عقل» درست نيست و موهم آن است كه شيعه

سنّت را معتبر نمي‌داند.
از اين‌گونه تغيير در اصطلاحات فراوان است كه باعث اختلاف و دشمني بين مذاهب اسلامي گرديده است و بايد محققان- به انگيزه تقريب بين مذاهب اسلامي- تاريخ پيدايش اصطلاحات گوناگون مذهبي و كلامي و رجالي را روشن نمايند.
مؤلّف، كتاب خود را پس از مقدمه كوتاهي در پنج باب تنظيم كرده است.
در باب اول، روش قرآني در قرائت و تلاوت و تفسير را با اتّكا به آيات قرآني و روايات نبوي شرح داده كه در حقيقت روش تفسير قرآن در عصر رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله را دربر دارد و آن عبارت بود از دل سپردن به قرآن و فهم دقيق و تأثر شديد از قرآن.
در باب دوم (ص 23) راجع به روش تفسيري ابن عباس- كه به گفته مؤلف (ص 388) پدر تفسير «قرآن» است- داد سخن داده است.
وي، درباره روش تفسيري صحابه پس از رحلت رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله در آغاز باب اول (ص 23) مي‌گويد: روش آنان تفسير عملي قرآن بود يعني قرآن را در عمل پياده مي‌كردند و همين عمل آنان به قرآن، تفسير عملي قرآن شمرده مي‌شد.
امّا در آن‌ميان جواني بلندپرواز از خويشان رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله دامن همت به كمر زد و

علم تفسير قرآن را پايه‌گذاري كرد.
به گفته مؤلف، ابن عباس در هنگام رحلت رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله، به اختلاف روايات، حدّاكثر 17 سال و حداقل 13 سال داشت. او همين 13 سال را ترجيح مي‌دهد، زيرا وي سه سال قبل از هجرت متولد شده است.
ما نيز همين ديدگاه را درست مي‌دانيم، زيرا در احاديث حجة الوداع آمده است كه رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله ابن عباس را در رديف بچه‌هاي نابالغ، شبانه همراه زنان از «مزدلفه» به «مني» فرستاد.
در همين‌جا مناسب مي‌دانيم اين حقيقت را كه حتّي بر اهل اطلاع پنهان مانده است آشكار كنيم كه ابن عباس جز چند حديث از خاطرات دوران كودكي خود، حديثي بلاواسطه از رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله نقل نكرده است و با اينكه محدّثان او را جزء 7 تن مكثرين «1» حديث مي‌دانند، أحاديث او همه باواسطه است، منتها وي غالبا واسطه را حذف كرده است. ابن عباس حتي به زحمت مي‌تواند از صغار «2» صحابه شمرده شود، در حالي كه محدّثان او را در رديف كبار صحابه ياد مي‌كنند.
تحقيق در اين امر، نادرستي بسياري از روايات او را درباره مسائل سياسي و خلافت كه مستقيما از قول رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله نقل مي‌شود ثابت مي‌كند و اين خود نياز به تحقيق بسيار دارد.

در هر حال، مؤلف كتاب از قول خود ابن عباس (ص 24) مراجعه او را به صحابه رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله بازگو مي‌كند و مي‌گويد: (ص 25) «ابن عباس در بيش از يك مورد بيان كرد كه بيشتر علم اصحاب رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله را نزد «انصار» يافته است.
مؤلف، امتياز ابن عباس را در علم به اسباب نزول، علم به لغات قبائل، علم به اشعار عرب و استشهاد به شعر در تفسير لغات قرآن، علم به آداب و رسوم عرب جاهلي،

---

(1)- «مكثران» به كساني گفته مي‌شد كه بيش از هزار حديث از رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله روايت كرده‌اند و آنان هفت تن بودند از اين قرار: ابو هريره، انس بن مالك، عايشه، عبد اللّه بن عمر، ابو سعيد خدري، جابر بن عبد اللّه و ابن عباس.
(2)- صغار صحابه در برابر كبار صحابه به جوانهاي صحابه از قبيل عبد اللّه بن عمر و جابر بن عبد اللّه گفته مي‌شد.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 10
تفسير قرآن به قرآن، مراجعه درست و توأم با احتياط به اهل كتاب، علم به جغرافي كشورهاي اسلامي، اهتمام وي به دانستن قصه‌هاي قرآن و مواضع آنها دانسته، مي‌گويد:
او حتي در هنگامي كه نابينا شده بود از طلب علم باز نايستاد. وي نزد ابو رافع كاتب رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله مي‌رفت و از او مي‌پرسيد: رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله در فلان روز چه كرد؟ و كاتبش پاسخ را مي‌نوشت و به همين خاطر ابن عباس، نزد صحابه و معاصران و كسان پس از وي مورد احترام است و دائما نام او در كتابهاي تفسير با اختلاف مناهج و مذاهب مفسّران، ياد مي‌شود.
از ديدگاه شيعه، ملازمت ابن عباس با علي عليه السّلام و استفاده از علم سرشار آن حضرت، او را از اعتبار خاصي برخوردار ساخته است.
مؤلف، در باب سوم (ص 45) تحت عنوان «مكتب لغوي در تفسير» طيّ سه فصل كوششهاي سه تن از لغت شناسان نامي را در تفسير لغوي قرآن بيان كرده است به اين ترتيب: در فصل يكم از (ص 45) به بعد، به شرح روش «ابو زكريّا فرّاء» و كتابش «معاني القرآن» پرداخته است. فرّاء از جمله موالي و اهل كوفه بوده و در عصر هارون و مأمون مي‌زيسته و با آن دو خليفه مراوده داشته است و از يونس بن حبيب بصري، دايي بكر بن عيّاش، و علي بن حمزه كسائي و محمّد بن حفص الحنفي، علم آموخته است.
مؤلف، از قول ثمامة بن الأشرس نقل مي‌كند كه فرّاء در ادب و نحو و فقه و نجوم و طبّ و آگهي از ايّام عرب و اشعار آنان، حاذق بوده است، و چند

كتاب از وي نام مي‌برد اهمّ آنها كتاب «معاني القرآن» است كه براي اولين بار در زمينه تفسير قرآن اين نام پديد آمد و تا چندي مفسران كتابهاي خود را «معاني القرآن» مي‌ناميدند.
سپس در (ص 50) به روش فرّاء در تفسير قرآن مي‌پردازد و مي‌گويد: او بيش از هر چيز به قرائت قرآن اهميت مي‌داد، زيرا تفسير قرآن، موقوف بر اين علم است و پس از آن، علم نحو و صرف در فهم قرآن مؤثر است. او از بين قرائتهاي مختلف، قرائتي را اختيار مي‌كرد كه قاريان بر آن اجماع داشتند. او به گفته مفسّران پيش از خود، اعتماد مي‌كرد و تمايلي هم از خود به روش معتزله نشان مي‌داد كه در جاي‌جاي تفسيرش راجع

به صفات خداوند به چشم مي‌خورد.
مؤلف، در فصل دوم (ص 58 به بعد) درباره نفر دوم از آن سه نفر، ابو عبيده معمر بن ثقفي (م 110) و كتابش «مجاز القرآن» داد سخن داده است. ابو عبيده نيز از موالي و ايراني و از سران شعوبيه و از اهل بصره بود، از نژاد ايراني و برتري آنان بر عرب دفاع مي‌كرد و در اين زمينه داستاني را نقل مي‌كند.
او نزد ابان بن عثمان بن يحيي اللؤلؤيي و يونس بن حبيب و ابي عمرو بن العلاء علم آموخته و از هشام بن عروة حديث نقل مي‌كرده و به مسلك خوارج تمايل داشته است.
دانش او در حدي بود كه «جاحظ» درباره‌اش گفته است (ص 40): «در روي زمين فردي خارجي و اجماعي (يعني طرفدار خلفا) داناتر به جميع علوم از ابو عبيده پيدا نمي‌شود».
مؤلف، درباره ريشه فرهنگي ابو عبيده كه جدش يهودي و خودش ايراني بوده بحث مي‌كند و مي‌گويد: «كتابهاي او از ميان رفته و لهذا ما نمي‌توانيم به اثر يهوديّت او پي ببريم، امّا آثار ايراني بودنش همان شعوبي بودن اوست كه از راههاي گوناگون آن را اظهار مي‌كرده است.
مؤلف، آنگاه به آثار فرهنگ عربي ابو عبيده پرداخته و اينكه گسترش فرهنگي او در اين خصوص او را از بصره به دربار هارون در بغداد كشانده است.
ابو عبيده به گفته ياقوت (ص 70) اولين كسي است كه «غريب الحديث» نوشته است و سرانجام بحث را راجع به كتاب «مجاز القرآن» و انگيزه تأليف آن، ادامه داده است.
مراد او از «مجاز» معني اصطلاحي اين كلمه مقابل حقيقت نيست، بلكه مرادش تعبيراتي است كه با عنايتي خاص در كلام عرب وجود داشته و قرآن آن روشها را به كار بسته است.
مثل: «و من مجاز ما حذف فيه مضمر قال: (و سئل القرية الّتي كنّا فيها و

العير الّتي اقبلنا فيها) فهذا محذوف فيه ضمير، مجازه (و سئل اهل القرية و من في العير». ظاهرا منشأ آن اصطلاح، همين تعبيرات ابو عبيده است هرچند گفته‌هاي او بر همه اقسام مجاز كه بعدا در علم بلاغت آمده منطبق نمي‌شود.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 12
مؤلف، در فصل سوم از ابو اسحق زجّاج (متوفي 311) و كتاب «معاني القرآن» او ياد كرده از علامه سيوط نقل مي‌كند" هرجا در كتابهاي تفسير اين جمله را ببيني: «قال اهل المعاني» مراد از آن، مصنفين كتابهاي معاني القرآن است مانند زجّاج، فرّاء، أخفش و ابن انباري". اين اصطلاح را پيش از «زجّاج»، «فرّاء» به كار بست و بعد ديگران.
مؤلف، در اين فصل از خدمات علماي نحو و لغت به تفسير قرآن ياد مي‌كند كه ابن نديم در «فهرست» افراد برجسته و مؤلفات آنان را نام برده است.
زجّاج، نخست شيشه‌تراش بود و علاقه او به علم و هم پايبندي او به دين، او را به سوي علم نحو و اخذ آن از «ثعلب» و بعدا از «مبرّد» كشانيد و از اين راه با علوم قرآن و حديث آشنا گرديد. و شاگردان برجسته‌اي كه در علم نحو و لغت استاد شدند مانند ابو علي فارسي و شاگردان وي را به جاي گذاشت.
مؤلف، سرانجام سخن خود را بر كتاب «معاني القرآن» متمركز و از نسخه مخطوطي از آن كتاب ياد مي‌كند. آنگاه به روش تفسيري زجّاج مي‌پردازد به اين شرح كه زجّاج نخست به نقل آراء مفسران پيش از خود بدون ترجيح يكي از آنها و گاهي با ترجيح لغوي اكتفا مي‌كند. زجّاج تفسير لغوي قرآن را بر مبناي تعبيرات متفاوت عربي نهاده است و اين خود رنگ خاصي به تفسير او كه مغاير با روش معمول مفسّران است، مي‌دهد. آنگاه مباني فنّي زجّاج را طي چند صفحه شرح مي‌دهد. وي گويد «ابو علي فارسي» شاگرد زجّاج خطاهاي او را در كتابي به نام «الإغفال» برشمرده است و با اين مطلب، سخن درباره زجّاج پايان مي‌پذيرد.
مؤلف، در باب چهارم طيّ دو فصل در فصل اول روش تفسيري معتزله را تحت عنوان «مكتب عقلي در تفسير» توضيح داده و سرانجام نقش جاحظ و اصطلاح «تأويل» را نزد وي به تفصيل شرح مي‌دهد.
گرچه كتاب «نظم القرآن» جاحظ در دفاع از قرآن و رفع اشكالات منحرفان در دست مؤلف نبوده، امّا وي سعي كرده است اقوال جاحظ را درباره قرآن از كتابهاي «الحيوان» و «البيان و التّبيين» و «مجموعه رسائل» جاحظ گرد آورد.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 13
با مطالعه اين منقولات پي‌مي‌بريم كه جاحظ اساس علم بلاغت را بنا نهاده

و بيشتر مندرجات كتب بلاغت و حتي اصطلاحات رايج اين علم در سخنان جاحظ وجود دارد.
در فصل دوم، روش نقد حديث جاحظ را بيان مي‌كند و از اين راه به سعه معلومات جاحظ در علومي عقلي و نقلي و ادبي و لغوي پي‌مي‌بريم. در ديدگاه جاحظ درباره لفظ و معني و نيز رابطه اين دو باهم، اصطلاحات بديعي آمده است.
مؤلف، در باب پنجم به كتب تفسير نقلي و پيشواي اين مكتب، ابن جرير طبري پرداخته و در اين خصوص داد سخن داده است.
از خلال اين بحثها به چند نتيجه مي‌رسيم: اولا اينكه مسلمانان چقدر براي فهم قرآن، قرائت قرآن، دفاع از قرآن و شناخت قرآن و حديث، مايه گذاشته‌اند؟
ثانيا تفسير قرآن يكي از بزرگترين علوم اسلامي بوده و حتي پيش از علوم ديگر از قبيل فقه، كلام و علوم حديث شكل گرفته است.
ثالثا تأثير قرآن در همه آن علوم، به خصوص در تكامل علم كلام و علوم ادبي از جمله علم لغت و بلاغت، آشكار مي‌گردد.
رابعا اين حقيقت روشن مي‌شود كه علم تفسير قرآن، از مباحث علوم گوناگون به خصوص علوم ادبي و حديثي و عقلي مايه گرفته و هم سبب پيدايش و تكامل اين علوم گرديده است.
خامسا علماي علم تفسير از مذاهب مختلف اهل سنت و شيعه و از مسلكهاي گوناگون بوده‌اند و كوشش همه آنها در خدمت به كتاب خدا مشكور است و هيچ مذهب و مسلكي حق ندارد تنها خود را اهل تفسير بداند و ديگران را نفي كند.
سادسا در كتابهاي تفسيري قرن دوم و سوم و چهارم مطالبي يافت مي‌شود كه هنوز هم در زمينه لغت و كلام و جز اين دو علم، قابل استفاده است.
سابعا بحث روشهاي تفسيري به اين چهار قرن اختصاص ندارد بلكه در قرنهاي پس از آن تا زمان ما جريان دارد و بعدا هم جريان خواهد داشت، زيرا قرآن كتاب همه زمانها است.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 14
در پايان از زحمات مترجمان دانشمند آقايان موسي دانش و دكتر حبيب روحاني كه اين كتاب مشكل و پر از غلط چاپي را به خوبي ترجمه كرده‌اند و اثري باارزش بر فرهنگ قرآني به زبان فارسي افزوده‌اند قدرداني مي‌نمايد و الحمد اللّه رب العالمين و سلام علي المرسلين.
محمّد واعظزاده خراساني
16 شعبان المعظم 1427

1385 /6 /19
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 15

در ميان بحثهاي گوناگون و سودمند علوم قرآني، بحث از شيوه‌هاي تفسيري جايگاهي ويژه و نقشي كليدي دارد. در زبان عربي از شيوه‌هاي تفسيري به «الوان التفسير» تعبير شده است. برخي از اين شيوه‌ها عبارتند از: تفسير نقلي، تفسير به رأي، تفسير رمزي، تفسير عقلي يا خردگرا، تفسير قرآن با قرآن، تفسير ادبي، تفسير فقهي، تفسير علمي ...
اين روشهاي گوناگون، بدين سبب به وجود آمده است كه مفسّران در مطالعه و بررسي آيات قرآن، هركدام به تناسب ميزان دانش و نوع تخصّص و گرايشهاي خود، تنها به جنبه خاصّي از قرآن و بيان ديدگاههاي ويژه‌اي از آن پرداخته‌اند و درست به همين دليل، هريك از تفاسير موجود، رنگ خاص تاريخي، فقهي، كلامي، ادبي، عرفاني، علمي يا ... گرفته‌اند. براي نمونه، برخي از مفسران آيات قرآن را تنها از نظر ادبي و بلاغت و فصاحت مورد بررسي قرار داده و در بحثهاي تفسيري خود به توضيح اين جنبه‌ها بسنده كرده‌اند. عدّه‌اي ديگر، به مباحث عقلي و كلامي توجّه داشته و در تفسير آيات به استنتاج آراي اعتقادي پرداخته‌اند. گروهي ديگر، جنبه‌هاي اخلاقي قرآن را در نظر گرفته‌اند و گروهي نيز قرآن را از جنبه فقهي و حقوقي مورد بررسي و تفسير قرار داده‌اند «1» و ...
اينك از چند تفسير با گرايشهاي مختلف نام مي‌بريم:
1- متشابه القرآن، عبد الجبار (ف. 415 ق)- كلامي
2- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، زمخشري (ف. 538 ق)- بلاغي

_____

(1). عميد زنجاني، مباني و روشهاي تفسير قرآن، ص 113.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 16
3- البحر الوجيز، ابن عطيه (ف. 542 ق)- روايي
4- البحر المحيط، ابو حيان اندلسي (ف. 574 ق)- ادبي
5- الوجيز في تفسير القرآن، علي محمّد علي دخيل- تربيتي
6- التحرير و التنوير، محمّد طاهر، عاشور (ف. 1393 ق)- اجتماعي
كتابي كه هم اينك با عنوان شيوه‌هاي تفسير قرآن كريم فراروي شما قرار دارد، كتابي است تحقيقي و ادبي كه شيوه‌هاي تفسيري را از دوران پيامبر صلّي اللّه عليه و اله تا پايان قرن سوم هجري بررسي و نقد مي‌كند. نويسنده كتاب «مناهج في التفسير»، دكتر مصطفي صاوي جويني، استاديار پژوهشهاي اسلامي و بلاغي در دانشگاه عين شمس در قاهره، از شيوه ابن عباس در قرن نخست و شيوه‌هاي فراء، ابو عبيده، جاحظ و طبري در قرنهاي دوم و سوم ياد مي‌كند و به مقايسه اين شيوه‌ها مي‌پردازد و معلوم

مي‌كند كه هركدام از آنان در فهم و تفسير آيات قرآن چه شيوه‌اي داشته و از كدام منبع سود مي‌جسته‌اند. او براي اثبات و تعيين شيوه هركدام از اين مفسران به متوني استناد مي‌جويد كه از آنان بر جاي مانده است. و بدين ترتيب، در زمينه شيوه‌هاي تفسير، كاري ارزشمند ارائه مي‌دهد.
با توجّه به اين‌كه نويسنده محترم در اين كتاب به متون برجسته و پيچيده ادبي همچون متون الحيوان و البيان و التبيين اثر اديب پرآوازه عربي، جاحظ و نيز به اشعار عربي دوران جاهليت استشهاد جسته، برگرداندن اين كتاب به فارسي كاري بسيار دشوار بود. امّا باوجود اين، بر آن شديم كه اين كار را انجام دهيم تا از يك سو، در شناساندن مفاهيم سخن خدا به شيفتگان آن كمك كنيم. و از سوي ديگر، به يك كار ارزشمند علمي ارج بگذاريم.
در پايان، از هيئت مديره محترم بنياد پژوهشهاي اسلامي آستان قدس رضوي، نيز از اداره انتشارات بنياد كه در به سامان رساندن اين اثر ما را ياري داده‌اند و به ويژه از همكاران فاضل و ارجمند آقايان اصغر ارشاد سرابي و سيد ابو القاسم موسوي كه ويرايش ادبي و نمونه‌خواني دقيق آن را برعهده داشته‌اند، سپاسگزاريم.
و من اللّه التوفيق
موسي دانش- حبيب روحاني
مشهد مقدس- بهار 1384
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 17

دشوارترين كار براي پژوهشگري كه در زمينه‌هاي اسلامي تحقيق مي‌كند، آن است كه در مرحله نخست، هدف خود را مشخص كند. اين پژوهشگر از اين‌كه به ميراث فرهنگي گسترده‌اي برمي‌خورد كه تمامي آن مي‌تواند در خدمت تفسير متن قرآن قرار گيرد، سخت شگفت‌زده مي‌شود! ليك با كمال تأسف، بخش عمده‌اي از اين ميراث علمي به صورت آثار خطي در كتابخانه‌هاي جهان پراكنده است و آن مقداري هم كه به چاپ رسيده، از آثار خطي كمياب‌تر است، زيرا چاپ آنها بسيار قديمي بوده و از كتاب‌فروشيها و كتابخانه‌ها جمع‌آوري شده است.
وقتي هدف پژوهشگر معلوم شد، آنچه براي او لازم به نظر مي‌رسد آن است كه وي بايد پژوهشهاي موردنظر را ريشه‌يابي كند. چه، پژوهش اسلامي همچون كشتزاري دست‌نخورده و حاصلخيز و پهناور است كه هركس در آن قدم گذارد، بايد به بررسي كشته‌هاي موجود در آن بپردازد و در حد توان خويش، نخستين منابع تحقيقات خود را پيدا كند.
در اين‌جا در خواهيد يافت كه پژوهش اسلامي آن‌چنان شاخه‌هاي فراوان دارد كه در كنار فرهنگ‌هاي غير اسلامي، تمامي فنون فرهنگ قديم و جديد اسلامي را دربر مي‌گيرد و از لابلاي چنين پژوهشي، مي‌توان به شيوه‌هاي پژوهشي خاورشناسان دست يافت و به اهداف پيچيده آنها و اين‌كه كدام يك از آنان مغرض و كدام يك بي‌طرف بوده است، پي‌برد.
من يقين دارم در ميراث كهن ما، خير فراوان وجود دارد كه لازم است گام‌به‌گام آن
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 18
را دنبال كنيم و نبايد با ديد تقدس و عاطفي بدان بنگريم، بلكه بايد آن را آگاهانه دريابيم و بفهميم. برحسب همين احساس ژرف و دريافت شخصي بود كه من به منابع دست اول پژوهشهاي اسلامي رجوع كردم تا از اين منابع به دست آورم كه پيشينيان ما چگونه در فهم متن قرآن كوشيدند و چگونه آن را آموختند؟
نخست به صورت گذرا به كاوش درباره محمد صلّي اللّه عليه و اله امين وحي الهي و ياران برگزيده‌اش پرداختم تا ببينم آنان چگونه ميان قرائت و فهم قرآن رابطه برقرار كردند و چگونه با تمام وجدان خويش متن قرآن را درك كردند و با تمام انديشه خويش آن را فهميدند و با عمل كرد خويش در زندگي، آموزه‌هايش را ترجمه كردند؟
آنگاه دوران پيامبر صلّي اللّه عليه و اله سپري مي‌شود و پس از آن، نسل ديگري مي‌آيد كه جواني از خويشاوندان رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله به

نام عبد اللّه بن عباس اين نسل را نمايندگي مي‌كند. او به خوبي درمي‌يابد مردم زمانش به يك برنامه تفسيري نياز دارند كه بايد نشانه‌هاي آن روشن و پايه‌هايش، بنا شود. لذا به درخت تنومندي كه علم تفسير در سايه آن پديد آمد، روي آورد و آن، درخت حديث بود. حديث در آن زمان تمامي ميوه‌هاي درخت دانش اسلامي را دربر مي‌گرفت.
ابن عباس بينش و آگاهي را كه براي مفسر لازم است نمايش داد و حدودي را كه نبايد مفسر از آن فراتر رود ترسيم كرد و راههايي را كه ممكن است مفسر در تفسيرش در آنها قدم گذارد، به او نشان داد.
به رغم آن‌كه ابن عباس شخصيت بزرگي در علم تفسير به حساب مي‌آيد، نسبتهايي به او مي‌دهند كه دامن وي از آنها پاك است و ما بر خود لازم مي‌دانيم كه وقتي شيوه تفسيري او را بررسي مي‌كنيم از وارد شدن در اين امور بپرهيزيم.
كسي كه به تحقيق در شيوه تفسيري ابن عباس مي‌پردازد بي‌شك به اين نتيجه مي‌رسد كه او در عرصه پژوهش اسلامي داراي مقامي والاست، زيرا وي ميراث پيامبر صلّي اللّه عليه و اله و يارانش را به خوبي فراگرفت و در محدوده همين ميراث به تفسير متن قرآن پرداخت، و با توجه به نبوغ ذاتي كه داشت، به منظور تكميل شيوه تفسيري خود، از

تمامي علومي كه در عصر او متداول بود بهره گرفت. عصر او يعني عصر فتوحات اسلامي، عصر آميزش نژادها و فرهنگها و تمامي تمدنها و برخورد انديشه‌ها و عقايد و نبرد با تمامي سلاحها، خواه سلاح مادي از قبيل شمشير و خواه سلاح معنوي نظير عناصر فرهنگ.
ما در اين‌جا كاري به سلاحهاي مادي نداريم، ليك درمي‌يابيم كه در قرن دوم، تخصص و تلاشهاي علمي در خدمت متن قرآني قرار مي‌گيرد و در اين زمينه مالك بن انس بپا مي‌خيزد و احاديث فقهي را از مجموعه حديث جدا مي‌سازد و آن را به ابواب مختلف بخش مي‌كند.
شخصيت ديگري به نام ابن اسحاق، سيره پيامبر صلّي اللّه عليه و اله و شأن نزولهاي قرآن و روي دادهاي اسلامي را از متون حديثي جدا مي‌كند.
اهل لغت را مي‌بينيم كه اشعار عرب، واژه‌هاي زبان عربي و شيوه‌هاي بيان را گرد مي‌آورند تا به وسيله آنها متن قرآن را تفسير كنند. بدين‌ترتيب، اهل لغت، زبان قرآن و شيوه‌هاي بيان آن را بر زبان عرب و متون ادبي آن عرضه مي‌كردند و در حالي كه به ويژگيهاي بيان عربي و معاني واژه قرآني اشاره داشتند، به مقايسه آن با آنچه در ميان عرب شناخته شده است مي‌پرداختند. برخي از اين زبان‌دانان، سخت تمايل داشتند كه بين تفسير خود با تفسيرهايي كه از گذشتگان به آنها رسيده، پيوند زنند و آنچه را كه با اجتهاد زبان‌شناسي خود در تفسير قرآن به دست آورده‌اند بدان

بيفزايند. اوج اين شيوه را مي‌توان در زجّاج، زبان‌دان سرشناس بصري، يافت.
آنچه گفته آمد، شيوه برخي از اهل لغت بود. امّا شيوه برخي ديگر از اينان در كوشش دلاورانه ابو عبيده، زبان‌دان بصري، تجسّم مي‌يابد كه تمامي كوششهايش را متوجه ماجراي عربي بودن قرآن كرد، تا ثابت كند قرآن از لحاظ ساختار و معنا و نيز از نظر شيوه بيان، عربي است و لذا وي هماره ميان سبك قرآني و سبك عربي مقايسه مي‌كرد تا سرانجام به اين نتيجه برسد كه قرآن عربي است.
ابو عبيده با واكنشي سخت از سوي ديگران روبه‌رو شد، زيرا اوّلا: زمينه‌اي براي

انديشه گذشتگان باقي نگذاشت و ثانيا: در تفسير متن قرآن، تنها زبان را داور قرار داد و ثالثا: در شخصيت او، ابعاد ديگري وجود داشت كه موجب مخالفت ديگران با وي مي‌شد.
در هر صورت، مكتب لغوي (زبان‌شناسي) با هر دو طريقه‌اش، شيوه‌اي بود براي بيان عربي بودن قرآن.
هرچند پس از پيروزي اسلام، نبرد با شمشير فروكش كرد، امّا برخوردهاي عقيدتي همچنان ادامه يافت و موجب خرده‌گيريها، اشكال‌تراشيها و شك و ترديدها درباره قرآن شد و طرفداران و قهرمانان اين نوع رويارويي‌ها، متكلمان مسلمان بودند.
به منظور معلوم كردن كوششهاي اين گروه از متكلمان و آشنايي با شيوه‌هاي آنان در بررسي متن قرآن يا حديث، دست به كار شدم و در همه اين موارد به انديشه كلامي دانشمند بزرگ، جاحظ معتزلي، پناه بردم.
اين‌كه در اين‌جا تلاش كرديم تا هم با شيوه متكلمان در فهميدن متن قرآن آشنا شويم و هم با شيوه آنان در فهميدن متن حديث، براي آن بوده است كه ديدگاه ايشان را درباره تفسير روايي كه بيشتر به صورت حديث آمده، مشخص سازيم.
در اين‌جا به شيوه‌اي برمي‌خوريم كه براي فهميدن متن قرآن و درك زيبايي آن، در كنار علوم آن زمان از فلسفه بهره مي‌گرفته است و به منظور دستيابي به اين شيوه از فهم و درك، راههاي گوناگوني از تأويل را مي‌پيموده و تمامي ابزار فرهنگي را در اين راه به كار مي‌گرفته كه گاهي موفقيت‌آميز و گاهي ناموفق بوده است.
وقتي مرحله آغاز دوران پيامبر صلّي اللّه عليه و اله و ابن عباس در قرن اول و دوران اهل لغت در قرن دوم (به استثناي زجاج در قرن چهارم، ت 311 ه) تا دوران جاحظ در قرن سوم را كه قرآن را تفسير به رأي مي‌كرد پشت سر بگذاريم، به دوران ابن جرير طبري، پيشواي مفسران روايي در

آغاز قرن چهارم مي‌رسيم. طبري از همان آغاز كوشيد ميراث روايي را در تفسير گردآوري كند و آن را از حديث جدا سازد. بنابراين، به نقد و بررسي اين ميراث يعني تفسير روايي پرداخت و در اين راه از دانش و آگاهي زمانه خويش كمك
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 21
گرفت، حركت اصلي او در چهارچوب تفسير روايي بود. طبري از مفسران روايي حمايت مي‌كرد و اصالت مكتب تفسير لغوي و مكتب تفسير خردگرايي را به باد انتقاد مي‌گرفت.
لازم است درباره مكتبهاي لغوي، خردگرايي و روايي، تأمّلي بيش از گذشته داشته باشيم، زيرا مجال سخن گفتن درباره آنها فراهم و بررسي بسياري از ابعاد آنها به كوشش و بينش نيازمند است.
شايسته است به اين نكته اشاره كنيم كه در بررسي شيوه مفسران، كوشيديم ميان شيوه تفسيري و شخصيت مفسّر ارتباط برقرار سازيم. چه، يقين داريم كه اگر كار شخص، كاري اصيل و ريشه‌دار باشد، نه تنها بازتاب تمامي ابعاد شخصيت او، كه بازتاب چهره تمامي دوران اوست.
بدين‌ترتيب، درمي‌يابيم كه تفسير مفسران، افزون بر ارائه شخصيت مؤلف، بازتاب تمدن عصر آنان است.
در بررسي هر شيوه تفسيري كوشيدم كه مقدار درك و فهم صاحب اين شيوه را از متن قرآن، روشن سازم، زيرا فهميدم متن قرآن، گامي است براي رسيدن به قلّه درك لطايف قرآني.
به استثناي آنچه ضرورت پژوهش ايجاب مي‌كند كه به‌طور گذرا ديدگاه زجاج در قرن چهارم را كه اوج مكتب لغويون است- هرچند قسمت بزرگي از حيات او به قرن سوم نسبت داده مي‌شود- و ديدگاه سيد مرتضي را (ت 436 ه)- كه به روشني از مكتب خردگرايي در تفسير سخن گفته است- به عنوان پيش‌درآمدي براي كاوش ديدگاه جاحظ بررسيم، زمان قسمتهاي ديگر اين پژوهش از قرن سوم فراتر نمي‌رود و حتي طبري هم تفسيرش را پيش از آغاز قرن چهارم به انجام رسانيد.
بنابراين، سخن اين كتاب، پيرامون شيوه‌هاي تفسيري قرآن تا قرن سوم دور مي‌زند.
وانگهي اين پژوهش- شيوه‌هاي تفسيري- مرحله‌اي است كه ما در آن، با كوشش
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 22
پيشينيان درباره بررسي متن قرآن و درك آن آشنا مي‌شويم. اگر خدا كمك كند و توفيق دهد، در آينده به اندازه توان و فراهم شدن امكانات، تلاشهاي ديگري را در اين زمينه انجام خواهيم داد.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 23

بخش اوّل شيوه قرآني در قرائت و تفسير

اشاره

شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 25

قرآن شيوه‌اي را براي قرائت متن و فهميدن معاني‌اش وضع كرده است و نخستين گام در اين شيوه از اين سخن خداي سبحان در قرآن آغاز مي‌شود: فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ «1»، «هنگامي كه قرآن مي‌خواني از شر شيطان مطرود به خدا پناه بر.» بنابراين، تلاوت‌كننده آيات خدا بايد صورت شيطان و اوهام و القاءات وسوسه‌انگيز او را از ذهن خود دور سازد و خود را براي نشستن در محضر خداوند مهيّا و دل، انديشه و گوش خود را براي خدا و آيات او، فارغ و آماده كند.
دومين گام در اين شيوه را نيز از سخن خداي متعال به دست مي‌آوريم كه فرموده است: وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا «2»، «و قرآن را با دقّت شمرده شمرده بخوان.» منظور از «ترتيل» در قرائت همان تأمّل و شمرده خواندن و آشكار ساختن حروف و حركات است كه از باب تشبيه آن به الثغر المرتّل يعني دنداني مرتّب و زيبا بسان پرهاي سفيد گل بابونه، اين‌گونه تعبير شده است. پيامبر صلّي اللّه عليه و اله در ترتيل، نمونه اعلا بوده و حفصه- همسر حضرت- گويد: رسول خدا سوره‌هاي قرآن را با ترتيل قرائت مي‌فرمود به‌طوري كه هر سوره، طولاني‌تر از آنچه بود به نظر مي‌رسيد. أنس بن مالك قرائت رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله را چنين توصيف مي‌كند: «پيامبر صلّي اللّه عليه و اله در وقت قرائت، حروف و كلمات را به‌گونه خاصي مي‌كشيد.»
اين شمرده خواندن و تأمّل در قرائت، تنها به منظور فهميدن متن قرآن و تفكّر در مفاهيم آن و سير در راههاي مختلفش است. خداي عزّ و جلّ مي‌فرمايد: كِتابٌ أَنْزَلْناهُ

---

(1)- نحل/ 98.
(2)- مزّمّل/ 4.

إِلَيْكَ مُبارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آياتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبابِ «1»، «اين كتابي است پربركت كه بر تو نازل كرده‌ايم تا در آيات آن بينديشند و خردمندان پند گيرند.» أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلي قُلُوبٍ أَقْفالُها «2»، «آيا آنها در قرآن تدبّر نمي‌كنند يا بر دلهايشان مهر نهاده شده است؟»
قرآن سرشار از آياتي است كه لزوم انديشيدن مردم در آيات الهي و پند گرفتن از آنها را بيان مي‌كند: آيات لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ... يَتَفَكَّرُونَ ... يَعْقِلُونَ ... يَتَذَكَّرُونَ .... روايات نيز صحنه‌هايي دل‌انگيز را از چگونگي اين

انديشيدن نزد رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله و صحابه براي ما به تصوير كشيده‌اند: حذيفه نقل مي‌كند كه شبي با پيامبر نماز گزاردم؛ حضرت در آغاز سوره بقره و سپس سوره نساء و آل عمران را شمرده شمرده خواند و هرگاه به آيه‌اي مي‌رسيد كه خدا در آن تسبيح شده بود، تسبيح مي‌گفت و چون بر آيه‌اي مي‌گذشت كه در آن چيزي از خداوند درخواست شده بود، آن را درخواست مي‌كرد و هرگاه به آيه‌اي مي‌رسيد كه پناهنده‌شدن به خدا در آن مطرح بود، به خدا پناه مي‌برد.
از عوف بن مالك نقل شده كه گفت: شبي با پيامبر به نماز ايستادم، حضرت سوره بقره را در نماز خواند و به هريك از آيات رحمت كه مي‌رسيد درنگ و از خداوند درخواست رحمت مي‌كرد و بر هريك از آيات عذاب كه مي‌گذشت از قرائت باز مي‌ايستاد و به خدا پناه مي‌برد.
ابو ذر غفاري نيز روايت مي‌كند، يك شب پيامبر صلّي اللّه عليه و اله آن‌قدر آيه: إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ «3»، «خدايا اگر آنان را مجازات كني بندگان تواند.» را در نماز تكرار كرد كه صبح شد. مقصود از اين خبر، اين است كه رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله [با توجّه به معاني گوناگوني كه در آيه وجود داشت] در حالي كه به بررسي وجوه مختلف معاني آيه مي‌پرداخت، آن معنا را در ذهن خويش تكرار مي‌كرد.
اين تكرار و تدبر به پيامبر صلّي اللّه عليه و اله امكان مي‌داد با آياتي كه مي‌خواند همنوا و هم سخن شود، چونان كه هرگاه سوره: وَ التِّينِ وَ الزَّيْتُونِ و ... را تلاوت مي‌كرد و به آيه:

---

(1)- ص/ 29.
(2)- محمّد/ 24.
(3)- مائده/ 118.

أَ لَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحاكِمِينَ «1»، «آيا خداوند بهترين حكم‌كنندگان نيست؟» مي‌رسيد، مي‌فرمود: «بلي»؛ و هنگامي كه آيه: فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ «2»، «به كدام سخن پس از آن ايمان خواهند آورد؟» را مي‌خواند، مي‌فرمود: «به خدا و آنچه فروفرستاده ايمان آوردم» و چون حضرت آيه: فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها «3»، «پس آنچه را مايه ناپاكي و آنچه را مايه پاكي است به او الهام كرد.» در نماز قرائت مي‌كرد، مي‌فرمود: «پروردگارا نفس مرا از تقوايش برخوردار ساز و آن را تزكيه كن و تو بهترين تزكيه‌كننده و سرپرست و مولاي آن هستي» و صحابه نيز چنين مي‌كردند. علقمه گويد: در كنار عبد اللّه نماز مي‌گزاردم؛ او شروع به خواندن سوره طه كرد و چون به اين آيه رسيد: وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً «4»، «و بگو پروردگارا بر دانش و آگاهي من بيفزا» گفت: رَبِّ زِدْنِي عِلْماً. عبد

اللّه بن عمر هرگاه اين آيه را: أَ لَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ ... «5»، «آيا وقت آن نرسيده است كه دلهاي مؤمنان در برابر ياد خدا و آنچه از او نازل شده است، خاشع گردد؟» تلاوت مي‌كرد، مي‌گريست و مي‌گفت: آري وقت آن رسيده است، اي پروردگار من!
استحباب «ترتيل» نيز براي انديشيدن درباره آيات است؛ زيرا ترتيل به شكوه و متانت و وقار نزديك‌تر و تأثيرش بر دل بيشتر است. رسول اكرم صلّي اللّه عليه و اله و صحابه هرگاه با قرآن خلوت مي‌كردند و به تلاوت و تدبّر در آن مي‌پرداختند، در فضاي معنوي كه قرآن پديد آورده بود، ذوب مي‌شدند، متن آيات را درك مي‌كردند، دلهاي خود را براي فهميدن آن مي‌گشودند و ميان خود و مفاهيم قرآن رابطه برقرار مي‌كردند و بدين سبب دلهايشان نرم مي‌شد و مي‌گريستند. مطرف بن عبد اللّه بن شخير از پدرش حكايت مي‌كند كه گفت: رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله را ديدم كه نماز مي‌خواند و سينه‌اش از گريه صدا مي‌كرد همچون صداي ديگ از جوشش آب اندرونش. از عبد اللّه بن عباس روايت شده كه گفت:

_____

(1)- تين/ 8.
(2)- اعراف/ 185.
(3)- شمس/ 8.
(4)- طه/ 114.
(5)- حديد/ 16.

رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله به من فرمود: برايم قرآن بخوان و من سوره نساء را براي حضرت تلاوت كردم تا به اين آيه رسيدم: فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنا بِكَ عَلي هؤُلاءِ شَهِيداً «1»، «حال آنان چگونه است، آن روز كه براي هر امّتي گواهي بر اعمالشان مي‌طلبيم، تو را- اي پيامبر- گواه اينها قرار مي‌دهيم» به رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله نگريستم و ديدم اشك از ديدگانش جاري است.
پيامبر صلّي اللّه عليه و اله مردم را تشويق مي‌كرد كه با حالت زاري و فروتني قرآن را بخوانند، چنان‌كه جابر روايت مي‌كند، آن حضرت فرمود: «خوش صداترين مردم كسي است كه هرگاه صداي تلاوتش را شنيديد او را چنان بيابيد كه از خداي متعال مي‌ترسد.»
ابو بكر، اهل گريه بود و هرگاه قرآن مي‌خواند بي‌اختيار اشكهايش سرازير مي‌شد. عمر بن خطاب با مردم نماز مي‌گزارد و در قرائت نماز چنان مي‌گريست كه قرائتش قطع مي‌گرديد و صداي ناله او در صف چهارم شنيده مي‌شد. عبد اللّه بن عمر سوره مطفّفين را قرائت كرد و چون به آيه: يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعالَمِينَ «2»، «روزي كه مردم در پيشگاه

پروردگار جهانيان مي‌ايستند» رسيد، آن‌قدر گريست كه از خواندن بقيّه سوره بازماند. از گروهي از صحابه و تابعين نقل شده كه آنها موقع تلاوت قرآن از بيم و ترس عذاب الهي گريه مي‌كردند. خداوند در كتاب خود گريه‌كنندگان را مورد ستايش قرار مي‌دهد و از حال پيامبران و اولياي الهي كه به آنان پيوستند خبر مي‌دهد و مي‌فرمايد: إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذا يُتْلي عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقانِ سُجَّداً* وَ يَقُولُونَ سُبْحانَ رَبِّنا إِنْ كانَ وَعْدُ رَبِّنا لَمَفْعُولًا* وَ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقانِ يَبْكُونَ وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعاً «3»، «آنها كه پيش از اين علم و دانش به آنان داده شده هنگامي كه اين آيات بر آنها خوانده مي‌شود، به خاك مي‌افتند و سجده مي‌كنند و مي‌گويند: منزّه است پروردگار ما كه وعده هايش بي‌شك انجام‌شدني است. آنها بي‌اختيار به زمين مي‌افتند و سجده مي‌كنند و اشك مي‌ريزند و هر زمان خشوعشان فزونتر مي‌شود.» و در جاي ديگر فرمود: إِذا تُتْلي

_____

(1)- نساء/ 41.
(2)- مطفّفين/ 6.
(3)- اسراء/ 107- 109.

عَلَيْهِمْ آياتُ الرَّحْمنِ خَرُّوا سُجَّداً وَ بُكِيًّا «1»، «آنها كساني بودند كه وقتي آيات خداوند رحمان بر آنان خوانده مي‌شد، به خاك مي‌افتادند و سجده و گريه مي‌كردند.» خداوند خبر داده است كه گريه بر خشوع آنان مي‌افزايد. و كساني كه علم و دانش به آنان داده شده، اهل خشيتند، چنان‌كه در قرآن فرموده: إِنَّما يَخْشَي اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ «2»، «تنها دانشمندان از خدا مي‌ترسند» بنابراين، كساني كه به خدا داناترند، بيشتر از او بيم دارند. و ازاين‌روست كه پيامبر اكرم صلّي اللّه عليه و اله فرمود: «سوگند به خدا كه من پرهيزگارترين شما نسبت به خداوند و داناترين شمايم به آنچه او بندگانش را از آن برحذر داشته است.»

آري، آنگاه به اوج اين شيوه قرآني در قرائت مي‌رسيم كه به اين سخن خداوند گوش فرادهيم: الَّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ أُولئِكَ يُؤْمِنُونَ «3»، «كساني كه به آنها كتاب آسماني داده‌ايم و چنان‌كه بايسته است آن را تلاوت مي‌كنند، هم اينان به او ايمان مي‌آورند.» مفسران گفته‌اند: منظور از يتلونه حقّ تلاوته اين است كه با پيروي كردن از اوامر و نواهي قرآن، چنان‌كه سزاوار است از آن پيروي مي‌كنند؛ حلال قرآن را حلال و حرام آن را حرام مي‌شمرند و به احكام و دستوراتي كه دربر دارد، عمل مي‌كنند.

خداي متعال فرموده است: اتَّبِعْ ما أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ «4»، «از آنچه از سوي پروردگارت بر تو وحي شده پيروي كن» و نيز فرموده: فَاسْتَمْسِكْ

بِالّذِي أوحِيَ إِلَيْكَ «5»، «به آنچه بر تو وحي شده است چنگ بزن» هم فرموده: اتَّبِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ «6»، «از آنچه از سوي پروردگارتان بر شما نازل شده پيروي كنيد».
رسول اكرم صلّي اللّه عليه و اله سه بار به حذيفه فرمود: «اي حذيفه كتاب خدا را بياموز و از احكام و دستوراتي كه در آن است پيروي كن.» از ابو شريح خزاعي نقل شده كه گفت:
رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله نزد ما وارد شد و فرمود: «مژده به شما، مژده به شما، آيا گواهي مي‌دهيد كه خدايي جز خداي يكتا نيست و محمّد صلّي اللّه عليه و اله رسول خداست؟» حاضران گفتند: «آري»

---

(1)- مريم/ 58.
(2)- فاطر/ 28.
(3)- بقره/ 121.
(4)- انعام/ 106.
(5)- زخرف/ 43.
(6)- اعراف/ 3.

فرمود: «همانا اين قرآن رشته‌اي است كه يك طرف آن در دست خدا و طرف ديگرش در دست شماست، پس به آن چنگ بزنيد، بدرستي كه شما پس از آن هرگز گمراه و هلاك نخواهيد شد.»
ابو هريره روايتي را نقل مي‌كند كه در آن پيامبر صلّي اللّه عليه و اله فرمود: در روز قيامت نخستين كسي كه درباره او حكم صادر مي‌شود، قاري قرآني است كه بدان عمل نكرده است.
رسول خدا در حالي كه مژده مي‌دهد مي‌فرمايد: «خوشا به حال آن‌كه به قرآن عمل كند».
ابو درداء گويد: بيم دارم كه روز قيامت از من سؤال شود: عالم بودي يا جاهل؟ و من بگويم: عالم بودم. تمامي آيات دستوردهنده و نهي‌كننده كتاب خدا نزد من آيند و هركدام از تكليف واجب خود بپرسد. آيات دستوردهنده قرآن از من بپرسند آيا فرمان بردي و آيات نهي‌كننده قرآن سؤال كنند آيا از آنچه تو را نهي كرديم خودداري كردي؟
بنابراين، تلاوت‌كننده قرآن بايد در متن قرآن زندگي كند و در دل به آن ايمان داشته باشد، چه هنگامي كه با قرآن خلوت مي‌كند و چه زماني كه از آن جدا مي‌شود.
پس بايد، از تعاليم قرآن پيروي و برطبق آنها عمل كند و همواره به ياد قرآن باشد. لذا كراهت دارد كسي تمام قرآن را در كمتر از سه روز تلاوت كند، زيرا اين تلاوت موجب تدبّر در قرآن و كسب فهم و درك آن نخواهد

بود. در حديث مرفوع «1» از عبد اللّه بن عمر نقل شده است: كسي كه قرآن را در كمتر از سه روز بخواند چيزي از آموزه‌هاي آن را درك نمي‌كند. در حديث موقوف «2» از ابن مسعود نقل شده كه گفت: قرآن را در كمتر از سه روز قرائت نكنيد. از معاذ بن جبل نقل شده كه او دوست نداشت قرآن را در كمتر از سه روز قرائت كند. از مكحول نقل شده كه گفت: از ميان اصحاب نيرومند رسول

---

(1)- حديثي است كه از وسط سلسله سند يا آخر آن، يك فرد يا بيشتر افتاده باشد، لكن تصريح به رفع كرده باشند. مثلا (عن كليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه رفعه عن الصادق عليه السّلام قال ...)، استاد شانه‌چي، علم الحديث، ص 153. م.
(2)- حديثي است كه از مصاحب معصوم نقل شود، چه سلسله سند به صحابي متصل باشد چه منفصل.
همان مأخذ، ص 160. م.

خدا صلّي اللّه عليه و اله عدّه‌اي قرآن را در طي هفت روز، برخي در يك ماه، شماري در دو ماه و برخي هم آن را در بيشتر از اين مدّت قرائت مي‌كردند. عبد اللّه بن عمر از رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله پرسيد: در طي چند روز قرآن را ختم مي‌كنيد؟ فرمود: «در مدت چهل روز.» مردي از زيد بن ثابت پرسيد: ختم قرآن را در هفت روز چگونه مي‌بيني؟ زيد گفت: خوب است، ولي من دوست دارم آن را در ظرف پانزده يا ده روز بخوانم، مي‌داني چرا؟ سائل گفت:
نه. زيد پاسخ داد: براي اين‌كه در آن تدبّر كنم و بر آن آگاه شوم.
تمايل شديد مسلمانان به تدبّر در قرآن و عمل به دستورات آن، آنان را واداشته بود تا براي حفظ و فراگيري اين كتاب مدتي درنگ كنند. از مالك نقل شده كه به وي خبر رسيد عبد اللّه بن عمر هشت سال بر روي سوره بقره درنگ كرد و آن را مي‌آموخت. و از ابن مسعود روايت شده كه گفت: هرگاه يكي از ما ده آيه را فرامي‌گرفت، ديگر فراتر نمي‌رفت تا اين‌كه معاني آنها را ياد مي‌گرفت و آنها را به كار مي‌بست. از ابو عبد الرّحمن روايت شده كه گفت: كساني كه به ما قرائت مي‌آموختند، براي ما نقل كردند كه آنها قرائت را از پيامبر صلّي اللّه عليه و اله فرامي‌گرفتند و چون ده آيه را مي‌آموختند از آن آيات فراتر نمي‌رفتند تا اين‌كه بدان عمل مي‌كردند و لذا ما قرآن و عمل بدان را باهم آموختيم.
امّا شيوه‌اي را كه ما در تفهيم متن قرآن و تفسير آن از خود قرآن استنباط مي‌كنيم، به‌طور طبيعي، اوّلين مجري آن، امين وحي و كسي است كه خداوند او را براي انجام رسالتش برگزيد. خداوند در مقام بيان رسالت

پيامبرانش، به‌طور كلي مي‌فرمايد: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلّا بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ «1»، «ما هيچ پيامبري را نفرستاديم مگر به زبان قومش تا حقايق را براي آنها آشكار سازد.» سپس قرآن بيان مي‌كند كه مرجع مردم در اجراي دستورات خداوند محمّد صلّي اللّه عليه و اله رسول عربي است: فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَي اللَّهِ وَ الرَّسُولِ «2»، «و هرگاه در چيزي نزاع كرديد آن را به خدا و پيامبر ارجاع دهيد.»
وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ «3»، «ما اين ذكر- قرآن- را بر تو نازل كرديم تا

_____

(1)- ابراهيم/ 4.
(2)- نساء/ 59.
(3)- نحل/ 44.

آنچه به سوي مردم نازل شده است براي آنها بيان كني، شايد انديشه كنند.» وَ ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ إِلّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ «1»، «ما قرآن را بر تو نازل نكرديم، مگر براي اين‌كه آنچه در آن اختلاف دارند براي آنها بيان كني.» بنابراين، پيامبر اكرم صلّي اللّه عليه و اله نخستين آموزگار آموزه‌هاي اسلام و نخستين مفسّر كتاب خداست، چنان‌كه قرآن مي‌فرمايد: كَما أَرْسَلْنا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آياتِنا وَ يُزَكِّيكُمْ وَ يُعَلِّمُكُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُعَلِّمُكُمْ ما لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ «2»، «همان‌گونه كه در ميان شما فرستاده‌اي از خودتان فرستاديم تا آيات ما را بر شما بخواند و شما را پاك گرداند و به شما كتاب و حكمت بياموزد و آنچه نمي‌دانستيد به شما ياد دهد.»
رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله مردم را به پرسش درباره امور دين تشويق مي‌كرد و مي‌فرمود:
«شفاي فرد ناتوان و درمانده پرسيدن است.» و هرگاه از حضرت پرسان مي‌شد، به آنچه از قرآن فهميده بود، پاسخ مي‌داد. شافعي مي‌گويد: هر حكمي كه رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله صادر مي‌فرمود، همان چيزي بود كه از قرآن فهميده بود. خداوند متعال در آيات ديگري مي‌فرمايد: إِنّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ بِما أَراكَ اللَّهُ «3»، «ما اين كتاب را بحق بر تو فرستاديم تا به آنچه خدا به تو آموخته، در ميان مردم قضاوت كني.» رسول اكرم صلّي اللّه عليه و اله فرمود: «همانا قرآن با نظيرش كه همان سنّت است به من داده شده است.»
گاهي سؤالي از پيامبر مي‌شد و پاسخش از طريق وحي به حضرت مي‌رسيد؛ چنان‌كه در قرآن آمده است: و يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَواقِيتُ لِلنّاس وَ الْحَج «4»، «درباره هلالهاي ماه از تو سؤال مي‌كنند، بگو

آنها بيان اوقاتَ و تقوَيم طبيعي براي نظام زندگي مردم و تعيين وقت حج است.» يَسْئَلُونَكَ ما ذا يُنْفِقُونَ قُلْ ما أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوالِدَيْنِ «5»، «از تو مي‌پرسند: چه چيز انفاق كنند؟ بگو: هر خير و نيكي (و سرمايه سودمند مادي و معنوي) كه انفاق مي‌كنيد، براي پدر و مادر ...» يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ

_____

(1)- نحل/ 64.
(2)- بقره/ 151.
(3)- نساء/ 105.
(4)- بقره/ 189.
(5)- بقره/ 215.

قِتالٌ فِيهِ كَبِيرٌ «1»، «از تو درباره جنگ كردن در ماه حرام سؤال مي‌كنند، بگو: جنگ در آن گناه بزرگي است» وَ يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّساءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ... «2» «از تو درباره زنان سؤال مي‌كنند، بگو: خداوند دراين زمينه به شما پاسخ مي‌دهد.» [شيوه قرآني در تفهيم و تفسير آيات قرآن را مي‌توان به صورت زير بيان كرد]:

الف- اگر ما شيوه‌هاي تفسيري رسول اكرم صلّي اللّه عليه و اله را بررسي و دنبال كنيم، در مي‌يابيم كه آن حضرت معناي واژه‌هاي نامفهومي را كه در قرآن وجود داشت، بيان مي‌فرمود. از ابن عباس نقل شده كه گفت: مردي از رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله پرسيد: منظور از «مقتسمين» در آيه: كَما أَنْزَلْنا عَلَي الْمُقْتَسِمِينَ كيانند؟ فرمود: يهود و نصاري. سپس پرسيد: مقصود از «عضين» در آيه: الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ چيست؟ فرمود: كساني كه به بخشي از قرآن ايمان آورده و به بخشي ديگر كفر ورزيدند. آن حضرت آيه كريمه:

هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ را با سخن خود اين‌گونه تفسير فرمود: هل جزاء من أنعمت عليه بالتّوحيد إلّا الجنّة: «آيا جز بهشت، پاداش كسي است كه نعمت توحيد را به او ارزاني داشته‌اي؟»

ب- رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله مفاهيم قرآني را توضيح مي‌داد و آن را قابل درك مي‌ساخت، زيرا قرآن همانند هر اثر ادبي ديگر در خور فهم مردم است، ليكن هركسي به ميزان درك و عقل خود، آن را مي‌فهمد و هرچه فصاحت (و بلاغت) و اندرونه يك اثر ادبي بيشتر باشد، ميزان تفاوت مردم در مقدار دركشان از آن پردامنه‌تر است و اين خدشه‌اي بر قرآن وارد نمي‌كند، مادام كه مفاهيم آن روشن باشد و بخشي از قرآن بخشي ديگر را تفسير كند كه: وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً «3»، «و اگر قرآن از جانب غير خدا بود؛ اختلافات فراواني در آن

مي‌يافتند» و نيز مادام كه عواطف و فطرت عقلي سالم را مخاطب خويش بداند و مردم با رشد عقلي متفاوتي آفريده شده باشند و حتي درجات فكري يك فرد در روزهاي گوناگون عمرش متفاوت باشد. روايت شده كه

---

(1)- بقره/ 217.
(2)- نساء/ 127.
(3)- نساء/ 82.

ابو بكر به پاخاست و پس از ستايش خداوند گفت: اي مردم شما آيه: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ «1»، «اي كساني كه ايمان آورده‌ايد مراقب خود باشيد، هنگامي كه شما هدايت يافتيد گمراهي كساني كه گمراه شده‌اند به شما زياني نمي‌رساند.» را تلاوت مي‌كنيد، ولي ما از رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله شنيديم كه مي‌فرمود:

«هرگاه مردم منكري را مشاهده كنند و آن را تغيير ندهند، به زودي خداوند همه آنان را مشمول عذاب خويش گرداند.»

ابو بكر مي‌پرسد، اي رسول خدا پس از اين آيه: لَيْسَ بِأَمانِيِّكُمْ وَ لا أَمانِيِّ أَهْلِ الْكِتابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ «2»، «فضيلت و برتري به آرزوهاي شما و آرزوهاي اهل كتاب نيست، هركس كه عمل بد كند، كيفر داده مي‌شود» چاره چيست؟ و آيا در برابر هر كار بدي كه انجام داديم مجازات مي‌شويم؟ رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله فرمود: «اي ابو بكر خدا تو را بيامرزد، آيا تو بيمار و خسته و درمانده و اندوهگين مي‌شوي و سختي و گرفتاري به تو مي‌رسد؟»

گفت: بلي.

فرمود: «اينها همان چيزهايي است كه شما توسّط آنها كيفر مي‌شويد.»

رسول اكرم صلّي اللّه عليه و اله آيه: وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ «3»، را براي علي عليه السّلام چنين تفسير مي‌كند: ما أصابكم من مرض أو عقوبة أو بلاء في الدّنيا فبما كسبت أيديكم: «هر بيماري يا كيفر يا بلايي كه در دنيا به شما مي‌رسد به خاطر اعمالي است كه انجام داده‌ايد» و خداوند متعال برتر از آن است كه آنها را در آخرت نيز دچار كيفر كند و خداوند هركه را در دنيا مورد عفو قرار داده، بردبارتر از آن است كه دوباره به كيفر دادن او بازگردد. از عايشه نقل شده كه گفت: اي رسول خدا قرآن مي‌گويد: وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ ما آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ «4»، «و آنها كه نهايت كوشش را در انجام طاعات به خرج مي‌دهند، امّا با اين حال دلهايشان ترسناك است.» آيا مقصود كساني

---

(1)- مائده/ 105.
(2)- نساء/ 123.
(3)- شوري/ 30.
(4)- مؤمنون/ 60.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 35
هستند كه دزدي و زنا مي‌كنند و شراب مي‌نوشند و در عين حال از خدا مي‌ترسند؟
فرمود: «نه، دختر ابو بكر، آنان كساني هستند كه نماز مي‌خوانند و روزه مي‌گيرند و از خدا مي‌ترسند.»
ج- قرآن به زبان عربي آشكار نازل شده است: إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «1»، «ما آن را قرآن عربي نازل كرديم تا شما درك كنيد» وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعالَمِينَ* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلي قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ* بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ «2»، «و اين (قرآن) از سوي پروردگار جهانيان نازل شده است؛ روح الأمين آن را نازل كرده است؛ بر قلب تو تا مدرم را انذار كني، آن را به زبان عربي آشكار نازل كرديم». قوم اصلي كه قرآن به زبان آنان نازل شده قريش بودند كه زبانشان اصلاح شده بود، آنها زبانهاي قبايل مختلف عرب را كه در مراسم حجّ يا هر موسم ديگر و هنگام خريد و فروش در مكه گرد مي‌آمدند، در ميان خودشان مي‌چرخاندند. در قرآن الفاظي از ديگر زبانهاي عرب آمده است كه به نقل طبري تعداد آنها به هفت زبان مي‌رسد. اين افزون بر مفاهيم جديدي است كه اسلام آورده و به وسيله آنها معناي برخي از واژگان زبان عرب را تغيير داده و معناي اسلامي به آنها بخشيده است. در قرآن بيش از صد واژه وجود دارد كه مربوط به زبانهاي فارسي، رومي، قبطي «3»، نبطي «4»، حبشي، بربري، سرياني «5» و عبري است و اين

---

(1)- يوسف/ 2.
(2)- شعراء/ 192- 195.
(3)- قبط طايفه‌اي از مردم بومي مصر، ساكنان اصلي مصر قديم. قبطي: منسوب به قبط، يك تن از طايفه قبط، اقباط جمع و نيز قبطي: زبان قديم مصريان كه اكنون متداول نيست، پس از فتح مصر به دست عربها و مهاجرت اعراب به آن كشور، مصر به صورت يك مملكت عربي درآمد. مصريهاي قديم در ميان عربها مستهلك شدند و زبان آنان نيز به زبان عربي تبديل شد و فقط عدّه كمي از مردم و روحانيون زبان قبطي را حفظ كردند. فرهنگ عميد. م.
(4)- قبايل بدوي از عرب كه حدود قرن 4 ق. م. در قسمت جنوبي فلسطين سكني گزيده و تمدني به وجود آوردند، در سال 106 م. به دست

رومیان منقرض شدند. فرهنگ عمید. م.
(5)- منسوب به سوریه، بین النهرین و بلاد شام، قومي از نژاد سامي که در شمال بین النهرین و سوریه ساکن
شیوه هاي تفسیري قرآن، ص: 36
واژه‌ها را عرب با زبان خود هماهنگ ساخته و به آنها شناسنامه زبان عربي داده و بدین سان این واژه‌ها به واژه‌هاي عربي تبدیل شده است.
از این گذشته، در قرآن واژه‌هایي وجود دارد که با معاني مختلفي به کار مي‌رود یا واژه‌هایي هست که به معنایي جدا از آن معنایي که معمولا در آن به کار مي‌رفته، آمده است. در همه این موارد هرگاه مردم خواهان تفسیر آنها بودند به پیامبر اکرم صلّي اللّه علیه و اله رجوع مي‌کردند و آن حضرت آنان را تشویق مي‌فرمود تا الفاظ قرآن را همان‌گونه که وي بازگو مي‌کند بشناسند. بیهقي در حدیث مرفوعي از ابو هریره نقل کرده که پیامبر صلّي اللّه علیه و اله فرمود:
«قرآن را با اعراب بخوانید و در جستجوي غرائب آن باشید.» وي نظیر این خبر را در حدیث موقوفي از عمرو بن مسعود نیز نقل کرده است. همچنین بیهقي در حدیث مرفوعي از پیامبر صلّي اللّه علیه و اله نقل کرده است که فرمود: «هرکس قرآن بخواند و آن را اعراب دهد در برابر هر حرفي براي او بیست حسنه خواهد بود و کسي که آن را بدون اعراب بخواند برابر هر حرفي ده حسنه برایش خواهد بود.» سیوطي مي‌گوید: «منظور از اعراب دادن قرآن، درك معاني واژگان آن است.»
از أبو سلمة بن عبد الرّحمن روایت شده که گفت: مردي نزد پیامبر صلّي اللّه علیه و اله مي‌آمد و مسائلي را از وي مي‌پرسید. و چون از معناي «کلالة» پرسید، حضرت فرمود: «آیا نشنیده‌اي آیه‌اي را که در تابستان نازل شد؟»: یَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ یُفْتِیكُمْ فِي الْكَلالَةِ «1»، «از تو (درباره ارث خواهران و برادران) سؤال مي‌کنند، بگو: خداوند حکم کلاله (خواهر و برادر) را براي شما بیان مي‌کند.» پس در صورتي که میّت فرزند یا پدري از خود باقي نگذارد برادر و خواهرش از او ارث مي‌برند.

بودند و به زبان سرياني که لهجه‌اي از آرامي است تکلم مي‌کردند و آثار مهمّي به این زبان پیش از پیدایش دین مسیح و بعد آن باقي‌مانده که از جمله ترجمه و تفسیر تورات است. ماني هم کتابهاي خود را به زبان سرياني نوشته است. هنوز هم لهجه سرياني در بعضي از کشورهاي عربي زبان وجود دارد. آشوریها و کلداني‌هاي عراق، سوریه، ترکیه و ایران به این لهجه تکلم مي‌کنند، لهجه سرياني نو با لغت عربي و فارسي و ترکي آمیخته شده است. فرهنگ عمید. م.
(1)- نساء/ 176.

از ابو هريره روايت شده كه رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله فرمود: «مقصود از «سائحون» در آيه قرآن «1» روزه دارانند.» عمر بن خطاب از پيامبر صلّي اللّه عليه و اله نقل كرده كه فرمود: أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلي غَسَقِ اللَّيْلِ ... «2»، «نماز را از زوال خورشيد تا ظلمت شب برپادار.» مقصود از دلوك الشمس همان زوال خورشيد است.
د- مطلب آخرين در مورد اين شيوه قرآني آن است كه خداوند علم برخي از معاني قرآن را به خود اختصاص داده و از اين رهگذر شرّ بسياري دامنگير مسلمانان شده است و منشأ آن درك نكردن روح شيوه قرآن و افراط در تكيه به خرد بوده است.
خداوند متعال در آيات فراواني از قرآن بيان فرموده كه تنها او از غيب آگاه است و مردم به چيزي از علم آفريدگارشان احاطه ندارند، زيرا هيچ خرد و انديشه‌اي هرگز به ادراك ذات حق نايل نمي‌شود.
قرآن در فراخواني مردم و ايمان به خدا و صفاتش- از قبيل علم و قدرت و وحدانيّت- روشي را در پيش گرفته است كه خرد را برمي‌انگيزد و آن اين‌كه مردم را به نگريستن به پديده‌هاي جهان فرا مي‌خواند، ولي در عين حال از ظاهربيني و سطحي نگري و نيز پيروي محض از همين خرد جلوگيري مي‌كند؛ زيرا آزادي بدون نظم و قانون به هرج‌ومرج منجر مي‌شود و ژرف‌نگري بيش از حد به پديده‌هاي هستي موجب گمراهي است. قرآن مي‌فرمايد: يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ‌ءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ «3»، «خداوند آنچه را در پيش روي آنها و پشت سر آنهاست مي‌داند و جز به مقداري كه بخواهد كسي از علم او آگاه نمي‌گردد.» رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما فَاعْبُدْهُ وَ اصْطَبِرْ لِعِبادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا «4»، «او پروردگار آسمانها و زمين است و آنچه در ميان اين دو قرار دارد، پس او را پرستش كن، و در راه عبادتش شكيبا باش، آيا مثل و مانندي براي او پيدا مي‌كني؟» وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ «5»، «و لشكريان

---

(1)- توبه/ 112.
(2)- اسراء/ 78.
(3)- بقره/ 255.
(4)- مريم/ 65.
(5)- مدّثّر/ 31.

پروردگارت را كسي جز خود او نمي‌داند».
البته خداوند كساني را كه بدون برخورداري از دانش و هدايت و كتابي

روشنگر، درباره خدا به جدال برمي‌خيزند، نكوهش كرده و مورد تهديد قرار داده است: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُجادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لا هُدىً وَ لا كِتابٍ مُنِيرٍ* ثانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيا خِزْيٌ وَ نُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ عَذابَ الْحَرِيقِ «1»، «گروهي از مردم درباره خدا بدون هيچ دانش و بدون هيچ هدايت و كتاب روشني به مجادله برمي‌خيزند. آنها با تكبر و بي اعتنايي- نسبت به سخنان الهي- مي‌خواهند مردم را گمراه سازند، براي آنها در دنيا رسوايي است و در قيامت عذاب سوزنده به آنها مي‌چشانيم» اين ابراهيم خليل است كه خداوند را به قدرتش توصيف مي‌كند: أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْراهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ قالَ أَنَا أُحْيِي وَ أُمِيتُ قالَ إِبْراهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِها مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَ اللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «2»، «آيا نديدي كسي را كه با ابراهيم درباره پروردگارش محاجّه و گفتگو كرد، زيرا خداوند به او حكومت داده بود، هنگامي كه ابراهيم گفت: خداي من آن كسي است كه زنده مي‌كند و مي‌ميراند، او گفت من هم زنده مي‌كنم و مي‌ميرانم! ابراهيم گفت: خداي من خورشيد را از افق شرق مي‌آورد- اگر راست مي‌گويي كه حاكم بر جهان هستي- تو خورشيد را از مغرب بيرون بياور؛ در اين هنگام آن مرد كافر مبهوت شد. آري خداوند قوم ستمگر را هدايت نمي‌كند».
ابراهيم عليه السّلام وقتي كه درباره بقاي آفريدگار جهان و اين‌كه جاودانگي تنها از آن اوست با قومش محاجّه مي‌كرد، نگاه خود را در آسمان از نقطه‌اي به نقطه ديگر مي‌دوخت: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ* فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ* إِنِّي

---

(1)- حج/ 8- 9.
(2)- بقره/ 258.

وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ «1»، «هنگامي كه تاريكي شب او را پوشانيد ستاره‌اي مشاهده كرد، گفت: اين خداي من است، امّا هنگامي كه غروب كرد گفت: غروب‌كنندگان را دوست ندارم؛ و هنگامي كه ماه را ديد كه سينه افق را مي‌شكافد، گفت: اين خداي من است، امّا هنگامي كه افول كرد، گفت: اگر پروردگارم مرا راهنمايي نكند مسلّما از جمعيّت گمراهان خواهم بود. و هنگامي كه خورشيد را ديد كه طلوع مي‌كند، گفت: اين خداي من است، اين‌كه از همه

بزرگتر است.
امّا هنگامي كه غروب كرد گفت: اي قوم، من از شريكهايي كه شما براي خدا مي‌سازيد بيزارم. من روي خود را به سوي كسي كه آسمانها و زمين را آفريده متوجّه ساختم، من در ايمان خود خالصم و از مشركان نيستم».
هنگامي كه فرعون از موسي و برادرش- هارون- درباره پروردگارشان مي‌پرسد، آن دو با توصيف قدرت خداي سبحان پاسخ مي‌دهند: قالَ فَمَنْ رَبُّكُما يا مُوسي* قالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطي كُلَّ شَيْ‌ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدي «2»، «(فرعون) گفت: پروردگار شما كيست، اي موسي؟! گفت: پروردگار ما كسي است كه به هر موجودي آنچه را لازمه آفرينش او بود داده، سپس راهنمايي‌اش كرده است» و اين موسي عليه السّلام است كه با فرعون به گفتگو مي‌پردازد. او با اين‌كه انسان بود ولي خود را خدا مي‌دانست و به عنوان الوهيت با موسي محاجّه مي‌كرد: قالَ فِرْعَوْنُ وَ ما رَبُّ الْعالَمِينَ* قالَ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ* قالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَ لا تَسْتَمِعُونَ* قالَ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبائِكُمُ الْأَوَّلِينَ* قالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ* قالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ ما بَيْنَهُما إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ «3»، «فرعون گفت: پروردگار عالميان چيست؟ موسي گفت: پروردگار آسمانها و زمين و آنچه ميان اين دو است، اگر اهل يقين هستيد. فرعون به اطرافيانش گفت: آيا نمي‌شنويد اين مرد چه مي‌گويد؟ موسي گفت: پروردگار شما و پروردگار نياكان شما. فرعون گفت:
پيامبري كه به سوي شما فرستاده شده ديوانه است. موسي گفت: او پروردگار مشرق و

---

(1)- انعام/ 76- 79.
(2)- طه/ 49- 50.
(3)- شعراء/ 23- 28.

مغرب و آنچه در ميان اين دو است مي‌باشد، اگر شما عقل و انديشه خود را به كار مي‌گرفتيد.»
در قرآن آياتي راجع به عرش الهي و صورت و دستها و لشكريان خدا آمده است و مفسران سعي كرده‌اند آنها را تأويل و توجيه كنند، ولي آنان اين قبيل آيات را تنها بر معاني خلاف ظاهرشان حمل كرده و نتوانسته‌اند به‌طور قطع اظهار نظر كنند، زيرا از آداب روش قرآني كناره‌گيري كرده‌اند: وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ «1»، «از آنچه نمي‌داني پيروي مكن» وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا «2»، «و جز اندكي از دانش به شما داده نشده است». رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله در تفسير و توضيح معاني اين قبيل آيات متشابه كه خداوند علم تأويل آنها را به خود اختصاص

داده است، از قرآن رهنمود مي‌گرفت. و از شيوه آن پيروي مي‌كرد.
از أنس بن مالك روايت شده كه پيامبر صلّي اللّه عليه و اله وقتي اين آيه را قرائت كرد: فَلَمَّا تَجَلَّي رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا «3»، «هنگامي كه پروردگارش بر كوه جلوه كرد، آن را ريزريز ساخت.» فرمود: اين‌چنين، و با كنار انگشت ابهام دست خويش به نوك انگشتان دست راستش اشاره كرد، سپس فرمود: كوه فروپاشيد و موسي مدهوش به زمين افتاد. رسول خدا در اين‌جا معناي آيه را با اشاره نشان مي‌دهد بدون آن‌كه وارد جزئيّات يا چگونگي آن شود.
از علي عليه السّلام نقل شده كه فرمود: «روزي رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله نشسته بود و با چوبي كه در دست داشت بر زمين خط مي‌كشيد، سپس سرش را بلند كرد و فرمود: «هيچ‌يك از شما نيست، جز اين‌كه جايگاه او در بهشت و يا دوزخ معين شده است.» علي عليه السّلام مي‌فرمايد: «آن‌گاه عده‌اي از حاضران گفتند: اي رسول خدا پس ما چه عمل انجام دهيم؟! فرمود: «شما به وظيفه خود عمل كنيد، زيرا هركس به منظور انجام كاري آفريده شده است.» فَأَمَّا مَنْ أَعْطي وَ اتَّقي* وَ صَدَّقَ بِالْحُسْني* فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْري* وَ أَمَّا مَنْ

---

(1)- اسراء/ 36.
(2)- اسراء/ 85.
(3)- اعراف/ 143.

بَخِلَ وَ اسْتَغْني* وَ كَذَّبَ بِالْحُسْني* فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْري «1»، «امّا آن كسي كه در راه خدا انفاق كند و پرهيزگاري پيش گيرد و جزاي نيك الهي را تصديق كند، ما او را در مسير آساني قرار مي‌دهيم و امّا كسي كه بخل ورزد و از اين طريق بي‌نيازي طلبد و پاداش نيك الهي را تكذيب كند، ما بزودي او را در مسير دشواري قرار مي‌دهيم.»
شايد بتوان گفت، اين حديث از فقر فكري انسان در موضوع اراده‌اش مي‌كاهد و به او آرامش خيال مي‌دهد. در صورتي كه خداوند در دنيا، مردم را از درجات و جايگاهشان در آخرت نزد خود آگاه سازد، پيداست كه چه هرج‌ومرجي حاكم خواهد شد و چگونه فساد همه‌جا را دربرخواهد گرفت. آري همه حكمتها در كلمه «إعملوا» (كار خود را انجام دهيد) نهفته است.
البته قرآن مطالبي را كه اهل كتاب و مشركان از پيامبر اكرم صلّي اللّه عليه و اله پرسيده‌اند، بازگو مي‌كند و خداوند در كتاب محكمش با ردّ ادّعاهاي آنان پاسخي دندان‌شكن به مشركان داده و به آنان فهمانده است كه آنچه از فرستاده او مي‌پرسند تنها به علم خداوند و قدرت منحصر به فرد او بستگي دارد.

رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله به موضوع قيامت زياد مي‌انديشيد، نه به زمان و ساعت آن، زيرا مردم از قيامت و آنچه در انتظار آنان بود از پيامبر صلّي اللّه عليه و اله مي‌پرسيدند. مشركان مكه از روي استهزا از رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله راجع به زمان وقوع قيامت سؤال مي‌كردند و خداوند اين آيات را نازل فرمود: يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْساها* فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْراها* إِلي رَبِّكَ مُنْتَهاها «2»، «از تو درباره قيامت سؤال مي‌كنند كه در چه زماني واقع مي‌شود؟ تو را با ياد آوري اين سخن چه كار؟ نهايت آن به سوي پروردگار تو است.» و نيز به خاطر پرسش قريش اين آيه نازل شد: يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْساها* قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبِّي لا يُجَلِّيها لِوَقْتِها إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْئَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ اللَّهِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ «3»، «از قيامت از تو سؤال مي‌كنند كه وقوع آن در چه زماني است؟ بگو: علمش نزد پروردگار من است و هيچ‌كس جز او

---

(1)- ليل/ 5- 10.
(2)- نازعات/ 42- 44.
(3)- اعراف/ 187.

نمي‌تواند وقت آن را آشكار سازد. امّا قيام قيامت حتي در آسمانها و زمين سنگين و بسيار پراهميّت است و جز به‌طور ناگهاني به سراغ شما نمي‌آيد، (باز) از تو چنان سؤال مي‌كنند كه گويي تو از زمان وقوع آن باخبري، بگو علمش تنها نزد خداست ولي بيشتر مردم نمي‌دانند.»
يهود درباره روح از رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله سؤال كردند و خداي سبحان فرمايد:
وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا «1»، «از تو درباره «روح» سؤال مي‌كنند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است و جز اندكي از دانش به شما داده نشده است.»
به‌اين‌ترتيب درمي‌يابيم كه شيوه قرآن در تلاوت و فهم و تفسير آن به نحوي مؤثر با قلب در ارتباط و به نوعي آميخته با دل است و انسان را به عمل كردن به احكام و دستوراتي كه قرآن آورده، وامي‌دارد و به آساني و راحتي و سادگي كه با فطرت همه مردم سازگار است، خرد و انديشه آنان را برمي‌انگيزاند، هرچند سطح فرهنگ و درك و فهم آنها متفاوت باشد و همه اين ويژگيها به زباني است كه خرد و دل همه مردم را مورد خطاب قرار مي‌دهد.

---

(1)- اسراء/ 85.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 43

بخش دوم ابن عباس پدر تفسیر

اشاره

شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 45

هدف مكتب اسلام، سعادت دنيا و آخرت مردم است و قرآن راههاي رسيدن به اين سعادت را براي آنان بيان كرده و رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله نيز آن را در گفتار و كردارش روشن ساخته است و تفسير به عنوان يكي از وسايل در اين راه مطرح بوده است كه معلّم اوّل اسلام يعني رسول اكرم صلّي اللّه عليه و اله به بهترين وجه آن را به كار گرفت و چون مشيّت خداوند اين بود كه پيامبر صلّي اللّه عليه و اله رسالت پروردگار را به پايان برساند و به رفيق اعلي بپيوندد، پس از رحلت آن حضرت، شاگردان او يعني صحابه، به انتشار مكتب و آموزه‌هاي ارزشمندش پرداختند؛ با اين تفاوت كه روش آنان در تفسير، روشي كاربردي بوده است.

چه، مسائل اسلام در آغاز، صحابه را به خود سرگرم ساخته بود و در آن هنگام كه آفتاب درخشنده اسلام برآمد، آنان شاهد وقايع و رويدادها بودند. صحابه، به ياري پيامبر صلّي اللّه عليه و اله مي‌پرداختند و از گفتار و رفتارش پيروي مي‌كردند و چون او چشم از جهان فروبست، برخي از صحابه در شهرها پراكنده شدند و برخي كارهاي خلافت را برعهده گرفتند. آنان عملا به اجراي احكام اسلام سرگرم شدند و از قرآن يا حديث بهره مي‌گرفتند و در صورتي كه حكم موضوعي خاص را نمي‌توانستند از قرآن يا احاديث استنباط كنند، به رأي خود عمل مي‌كردند و يا از شورا و نظر جمعي ياري مي‌طلبيدند.

بنابراين، صحابه، به جز تفسير كاربردي، فرصت چنداني نداشتند تا با شيوه‌اي ديگر به تفسير قرآن بپردازند. ليكن نوجواني فراخ‌انديش، هنگامي كه به درجه‌اي از رشد عقلي دست يافت، پرتو درخشان اسلام، قرآن و حديث و حوادثي چون نبرد ميان شرك و توحيد، پيروزي ياران اندك رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله و شكست جبهه انبوه شرك، او را شگفت

زده كرد. وقتي به سن بلوغ رسيد كه اسلام در شبه جزيره عربستان گسترش مي‌يافت و از حالت ناتواني و پراكندگي و هرج‌ومرج خارج مي‌شد تا آن‌جا كه تاج‌وتخت دو امپراتور بزرگ جهان؛ يعني ايران و روم را زير پا گذاشت، دلهاي تيره شده از قساوت و خشونت جاهليت، صاف و خالص گشت و سپاه مسلمانان با شتاب، شرق و غرب جهان را در نورديد و هركجا را كه فتح مي‌كرد پرتو اسلام را در آن‌جا مي‌گستراند. البته نبايد از ياد ببريم كه اين جوان يعني «ابن عباس» با قهرمان اين حوادث يعني پيامبر صلّي اللّه عليه و اله رابطه خويشاوندي داشت و ميدان وقوع اين

رويدادهاي بزرگ جولانگاه اين جوان بود.
هنگام رحلت رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله هفده سال از عمر ابن عباس مي‌گذشت. «1» او در آن زمان به آموختن قرآن روي آورد و از ابعاد گوناگون به بررسي قرآن پرداخت و بحق در ميان نسل معاصر خود و نسلهاي بعدي تا به امروز يگانه روزگار به شمار مي‌رود، زيرا او نمايانگر نياز نسل دوران خود به اسباب و وسايلي بود كه با كمك آنها قادر به فهم قرآن و متشابهات آن باشند، و از آن‌جا كه اين نسل از دوران انقلاب دور شده بودند، ابن عباس نخستين جوينده از اين منظر به شمار مي‌رفت.
هنگامي كه رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله از دنيا رفت و مسلمانان را در ماتم و اندوه فروبرد، ابن عباس رهسپار مدينه- جايگاه دليران و قهرمانان اسلام- شد. عكرمه از ابن عباس نقل مي‌كند كه گفت: چون رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله به جوار حق شتافت، به مردي از انصار گفتم: اكنون بايد پرسشهاي خود را از اصحاب رسول اللّه كه تعدادشان هم زياد است بپرسيم. آن مرد گفت: شگفتا. آيا تو مردم را نيازمند خود مي‌بيني؟ اين را گفت و از من جدا شد، ولي من خود مصمّم بودم كه از اصحاب سؤال كنم و هرگاه مي‌شنيدم كسي حديثي را نقل كرده به خانه او مي‌رفتم ... ابن عباس در ادامه مي‌گويد: گاهي جلو خانه وي رداي خود را زير سر

_____

(1)- ابن حجر در الإصابة، ج 2، ص 802 مي‌گويد: ابن عباس سه سال و به قولي پنج سال قبل از هجرت متولد شد و قول اول معتبرتر و به آنچه در صحيحين آمده نزديك‌تر است. در كتاب الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج 1، ص 383 چنين آمده: صحيح‌ترين روايت اين است كه وقتي پيامبر صلّي اللّه عليه و اله رحلت فرمود، ابن عباس نوجواني سيزده ساله بود.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 47
مي‌گذاشتم و دراز مي‌كشيدم و باد، گردوخاك را روي من پراكنده مي‌ساخت، با اين حال منتظر مي‌ماندم تا صاحب‌خانه بيرون آيد و چون چشمش به من مي‌افتاد، مي‌پرسيد: اي پسر عموي رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله! چه چيز تو را به اين‌جا كشانده است؟ چرا پيغام ندادي تا من نزد تو آيم؟ در پاسخ مي‌گفتم: كه لازم بود كه من نزد تو بيايم و سپس حديثي را كه شنيده بودم از وي سؤال مي‌كردم. آن مرد انصاري هنوز زنده بود تا اين‌كه يك روز در حالي كه مردم در اطراف من گرد آمده بودند و از من سؤال مي‌كردند مرا ديدار كرد و به آنها گفت:
اين جوان از من خردمندتر است! «1»
ابن عباس در بيشتر موارد بيان مي‌كرد كه عمده دانش اصحاب رسول اللّه صلّي اللّه عليه و اله را نزد اين طايفه از انصار يافته است و چنان‌كه پيشتر ديديم او بر در خانه آنان مي‌خوابيد و اگر مي‌خواست وارد خانه شود،

به‌طور حتم به او اجازه ورود مي‌دادند، ليكن هدف ابن عباس از اين كار جلب رضايت و ميل رغبت صاحب‌خانه بود، «2» و اين نشانگر فروتني او در كسب دانش بود.
از ابن عباس روايت شده كه گفت: همواره مشتاق بودم در مورد دو نفر از همسران پيامبر صلّي اللّه عليه و اله كه خداوند متعال درباره آن دو فرموده است: إِنْ تَتُوبا إِلَي اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما «3»، «اگر از كار خودتان توبه كنيد به نفع شماست، زيرا دلهايتان از حق منحرف گشته است» از عمر بپرسم. آنها چه كساني بودند؟ تا اين‌كه او آهنگ سفر حج كرد و من نيز همراهش به حج رفتم. ابن عباس پيوسته نسبت به عمر ابراز محبت و فروتني مي‌كرد و به هنگام وضو آب روي دستهاي او مي‌ريخت تا اين‌كه فهميد آن دو زن، حفصه و عايشه بوده‌اند. «4»

---

(1)- ابن حجر عسقلاني، الإصابة، ج 2، ص 84- 85؛ ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله، ج 1، ص 86.
(2)- جامع بيان العلم و فضله، ج 1، ص 96.
(3)- تحريم/ 4.
(4)- مسند احمد بن حنبل، ج 1، ص 252- 253؛ جامع بيان العلم و فضله، ج 1، ص 111- 112؛ تفسير قرطبي، ج 1، ص 26، ابن عباس گويد: دو سال صبر كردم تا از عمر راجع به دو نفر از همسران پيامبر صلّي اللّه عليه و اله كه بر ضد او همدست شدند، سؤال كنم.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 48
به‌اين ترتيب درمي‌يابيم، ابن عباس تا آن‌جا درباره اسباب نزول آيات و شأن نزول آنها به كاوش مي‌پرداخت كه در سيره ابن اسحاق- قديمي‌ترين مأخذي كه در زمينه شأن نزول آيات در دسترس ماست- نام او فراوان به چشم مي‌خورد. به عنوان مثال، ابن عباس مي‌گويد: هشت آيه از آيات قرآن درباره نضر بن حارث نازل شده است. «1» يا مناسبتها و اسباب نزول آياتي را از سوره كهف نقل مي‌كند «2»، و مي‌بينيم هنگامي كه او آيات را شرح و تفسير مي‌كند، با بيان شأن نزول، معناي آنها را روشن مي‌سازد. از ابن عباس نقل شده كه: چون خداوند اين دو مثال را يعني آيه: مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ ناراً ... «3»، «آنها (منافقان) مانند كسي هستند كه آتشي افروخته» أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّماءِ ... «4»، «يا همچون باراني از آسمان ...» در سه آيه پشت سر هم براي منافقان بيان فرمود؛ آنان گفتند: خداوند برتر و باشكوهتر از اين است كه اين‌گونه مثال بزند. آن‌گاه خداوند آيه: إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً ... «5»، «خداوند از اين‌كه به موجودات ظاهرا كوچكي مانند پشه و ... مثال بزند شرم نمي‌كند» تا أُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُونَ «6» را نازل فرمود. «7»

مروان بن حكم آيه: لا تَحْسَبَنَّ الّذِينَ يَفْرَحُونَ بِما أَتَوْا وَ يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِما لَمْ يَفْعَلُوا فَلا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفازَةٍ مِنَ الْعَذابِ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ «8»، «گمان مبر آنها كه از اعمال زشت خود خوشحال مي‌شوند و دوست دارند در برابر كار نيكي كه انجام نداده‌اند مورد ستايش قرار گيرند از عذاب (الهي) بركنارند، بلكه براي آنها عذاب دردناكي است» را قرائت كرد، سپس به رافع گفت: اي رافع نزد ابن عباس برو و به او بگو: چنانچه هركس از ما كه از عمل خويش خوشحال بوده و دوست داشته در برابر كار نيكي كه انجام نداده مورد ستايش قرار گيرد، معذب باشد، خداوند بايد همه ما را عذاب كند.

_____

(1)- سيره ابن هشام، ج 1، ص 320- 231.
(2)- همان مأخذ، ص 330- 334.
(3)- بقره/ 17.
(4)- بقره/ 19.
(5)- بقره/ 26.
(6)- بقره/ 27.
(7)- تفسير طبري، ج 1، ص 138.
(8)- آل عمران/ 188.

ابن عباس گفت: چه شده است شما را كه اين‌گونه مي‌انديشيد؟ پيامبر صلّي اللّه عليه و اله به هنگام دعوت يهود، درباره موضوعي از آنان سؤال كرد و آنها آن را پنهان كردند و از موضوع ديگري به حضرت خبر دادند و به پيامبر صلّي اللّه عليه و اله وانمود كردند كه با اين پنهان‌كاري خود دعوت خدا را إجابت كرده‌اند. سپس ابن عباس اين آيه را خواند: وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ ... «1»، «و به خاطر بياوريد هنگامي را كه خداوند از اهل كتاب پيمان گرفت كه ...» «2»

ابن عباس در زمينه ابزار تفسير قرآن تا آنجا مهارت يافته بود كه آيات مكّي و مدني قرآن را مي‌شناخت و تشخيص مي‌داد. «3» ترتيب نزول همه سوره‌هاي قرآن از او نقل شده كه مي‌گويد: اولين سوره‌اي كه نازل شد، اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ...، بوده است و پس از آن يا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ، سپس يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، سپس تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ ... «4»، تا آخر. شأن نزول آيات را بخوبي موشكافي كرده بود؛ به‌طوري كه مي‌دانست كدام آيه در سفر و يا در حضر نازل شده است. به عنوان مثال، او مي‌گويد: آيه: فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ ... «5»، «و اگر كسي بيمار بود و يا ناراحتي در سر داشت» در حديبيه نازل شده است «6» و آيه: يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْ‌ءٌ عَظِيمٌ ... وَ لكِنَّ عَذابَ اللَّهِ شَدِيدٌ

«7»، «اي مردم از پروردگارتان بترسيد كه زلزله رستاخيز امر عظيمي است ... ولي عذاب خدا شديد است!»، در بين راه كه رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله براي شركت در غزوه بني مصطلق مي‌رفت نازل شده است. «8»
ابن عباس مي‌دانست كه كدام آيه در شب و كدام آيه در روز نازل شده است. از اين‌رو مي‌گويد: سوره أنعام هنگام شب در مكه نازل شده است. او بر اوّلين و آخرين آيه

_____

(1)- آل عمران/ 187.
(2)- تفسير طبري، ج 4، ص 138.
(3)- سيوطي، الاتقان، ج 1، ص 9، س 34، كه مجاهد از ابن عباس درباره تشخيص آيات مكي قرآن از مدني سؤال مي‌كند.
(4)- همان مأخذ، ص 11.
(5)- بقره/ 196.
(6)- همان مأخذ، ص 19، س 13.
(7)- حج/ 1- 2.
(8)- همان مأخذ، ص 20، س 16.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 50
و سوره‌اي كه نازل شده بود، احاطه داشت و مي‌گفت: اوّلين آيه‌اي كه درباره جنگ نازل شد، آيه: أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ... «1»، «به آنان كه جنگ بر آنها تحميل شده اجازه جهاد داده شده است ...» بوده است. «2» او مي‌گويد: آخرين آيه‌اي كه بر رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله نازل شده، آيه ربا «3» و اوّلين آياتي كه از قرآن نازل شده، آيات اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ... «4» و آخرين سوره‌اي كه نازل شده است، سوره إِذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ بوده است. «5»
شناخت ناسخ و منسوخ، به آگاهي داشتن از شأن نزول آيات بستگي دارد، زيرا بيشتر آيات منسوخ نزولشان مقدّم بر آيات ناسخ است و ابن عباس در تفسير قرآن از اين ابزار كمك مي‌جسته است.
علي عليه السّلام از ابن عباس نقل كرده «6» كه گفت: اوّلين آيه‌اي كه از قرآن نسخ شده؛ آيه قبله بوده است و اين بدان سبب بود كه چون رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله به مدينه مهاجرت كرد و بيشتر ساكنان آن يهودي بودند، خداوند به پيامبر صلّي اللّه عليه و اله دستور داد به جانب بيت المقدس نماز بگزارد. يهود از صدور اين فرمان خوشحال شدند. رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله ده ماه و اندي رو به بيت المقدس نماز مي‌گزارد، زيرا او قبله ابراهيم عليه السّلام را دوست مي‌داشت. ازاين‌رو

_____

(1)- حج/ 39.
(2)- همان مأخذ، ص 27، س 4.
(3)- تفسير طبري، ج 3، ص 75، در همان مأخذ، ص 76 در روايت ديگري، عكرمه از ابن عباس روايت كرده است، آخرين آيه‌اي كه بر پيامبر صلّي اللّه عليه و اله نازل شد آيه: وَ اتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَي اللَّهِ، «و بترسيد از روزي كه در آن به سوي خدا باز مي‌گرديد ...» (بقره/ 281) است و در هر حال اين آيه در سوره بقره نزديك به آيه رياست و در اين‌باره روايت ديگري نيز كه با اين روايت اختلاف دارد، در الاتقان سيوطي، ج 1، ص 28، نقل شده است.
(4)- الاتقان، ج 1، ص 11، س 3.
(5)- همان مأخذ، ص 28، س 19.
(6)- به نظر مي‌رسد در اين مورد، اشتباهي رخ داده باشد، يعني ابن عباس روايت ياد شده را از علي عليه السّلام نقل كرده است و نه علي عليه السّلام از ابن عباس، زيرا اوّلا: علي عليه السّلام از ابن عباس پيش‌كسوت‌تر است و ثانيا:
دانش علي عليه السّلام در تفسير قرآن بيش از ابن عباس است و نيازي ندارد كه چيزي را از او فراگيرد. م.

همواره دعا مي‌كرد و به آسمان مي‌نگريست تا اين‌كه خداوند تبارك و تعالي آيه: قَدْ نَري تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاها فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَ حَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ «1»، «نگاههاي انتظارآميز تو را به سوي آسمان (براي تعيين قبله نهايي) مي‌بينيم، اكنون تو را به سوي قبله‌اي كه از آن خشنود باشي، بازمي‌گردانيم، روي خود را به جانب مسجد الحرام كن و هرجا باشيد روي خود را به جانب آن بگردانيد». يهود از تغيير قبله دچار ترديد شدند و با خود گفتند: چه چيز موجب شد كه مسلمانان از قبله آنان روي برگردانند. آن‌گاه خداوند عزّ و جلّ اين آيه را نازل فرمود:
وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ «2»، «مشرق و مغرب از آن خداست و به هر سو رو كنيد، خدا آن جاست» «3». علي بن ابي طلحه از ابن عباس نقل كرده است كه آيه:
فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا حَتَّي يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «4»، «شما آنها را عفو كنيد و گذشت كنيد تا خداوند فرمان خودش (فرمان جهاد) را بفرستد، خداوند بر هر چيزي تواناست» به وسيله آيه: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ «5»، «مشركان را هركجا يافتيد به قتل برسانيد» نسخ شده است. «6»
وسيله ديگري كه ابن عباس در تفسير از آن مدد جسته، اشعار عربي

است. او به هنگام تفسير، با مهارت اين وسيله را به كار مي‌گرفت و هوش و ذكاوت فوق العاده و حافظه نيرومند و سرشارش در اين امر به او كمك مي‌كرد. او خود مي‌گويد: آنچه را مي‌شنيدم هرگز از ياد نمي‌بردم و آن را بازگو مي‌كردم. گاهي كه صداي زني نوحه‌گر را مي‌شنيدم، بدان سبب كه دوست نداشتم آنچه را مي‌گويد حفظ كنم؛ گوشهايم را

_____

(1)- بقره/ 144.
(2)- بقره/ 115.
(3)- تفسير طبري، ج 1، ص 399- 400.
(4)- بقره/ 109.
(5)- توبه/ 5.
(6)- همان مأخذ، ص 390، شايد تعبير «نسخ» در اين‌جا صحيح نباشد، چرا كه نسخ آن است كه حكمي ظاهرا به صورت نامحدود تشريع شود، امّا در باطن موقت باشد، ولي حكم عفو در آيه سوره بقره به صورت محدود بيان شده است، محدود به زماني كه هنوز فرمان الهي درباره جهاد نيامده است. م.

مي‌بستم. «1»
عمر بن أبي ربيعه قصيده خود را:
أمن آل نعم أنت غاد فمبكرغداة غد أم رائح فمهجّر «آيا تو از قبيله نعم در سپيده‌دمان فردا مي‌آيي، يا در گرماي سخت ميانه روز.»
تا آخر براي ابن عباس مي‌خواند. او بلافاصله قصيده وي را بازمي‌خواند، در حالي كه تنها يك‌بار آن را شنيده بود. آنچه در اين روايت گفته شده، اشاره به چگونگي حافظه ابن عباس و نيرومندي آن دارد.
استشهاد ابن عباس به شعر از دانش ادبي او ناشي مي‌شد تا آن‌جا كه درمي‌يابيم او در زمان خود از آگاهان و صاحب‌نظران جهان ادب به شمار مي‌رفته است. آنچه مهارت ابن عباس را در ادب معاصر خود نشان مي‌دهد، سخني است كه عمر بن ابي ربيعه از وي نقل مي‌كند كه گفت: آيا اين شخص مغيري [منسوب به قبيله مغيره] پس از ما چيزي پديد آورده است؟ همين عمر به ابن عباس گفت: آيا از شاعر برتر عرب هم شعر نقل مي‌كني؟ «2»
ابن عباس پرسيد او كيست؟
عمر گفت: كسي كه مي‌گويد:
و لو أنّ حمدا يخلد النّاس أخلدواو لكنّ حمد النّاس ليس بمخلد «اگر ستايشي، مردم را جاودان مي‌ساخت، جاودان شده بودند، ولي ستايش مردم سبب جاودانگي نمي‌شود.»

ابن عباس بلافاصله گفت: او «زهير» است. «3»
حطيئه [شاعر بزرگ عرب] رو به ابن عباس مي‌كند و درباره حلال بودن دشنام دادن از او فتوا مي‌خواهد. ابن عباس فتوا مي‌دهد كه اين كار حرام است. سپس ابن عباس

---

(1)- أبو الفرج اصفهاني، الأغاني، ج 1، ص 72.
(2)- همان مأخذ، ص 73.
(3)- الأغاني، ج 10، ص 289. و تكرار آن در، ص 290- 291.

از بزرگترين شاعران گذشته از او پرسان مي‌كند «1» ... و از قرار معلوم گرايش ادبي ابن عباس نزد ياران و شاگردانش معروف بوده، چنان‌كه ابو الفرج اصفهاني نقل مي‌كند: مردي به ابن عباس رو كرد و پرسيد: بزرگترين شاعر كيست؟
ابن عباس گفت: اي ابو اسود دئلي به او خبر بده.
ابو اسود گفت: او كسي است كه مي‌گويد:
فإنّك كاللّيل الّذي هو مدركي‌و إن خلت أنّ المنتأي عنك واسع «2» «همانا تو همچون شب هستي كه مرا دربر مي‌گيرد؛ هرچند گمان مي‌كنم فاصله ميان من و تو زياد است».
ابن عباس ذوق شعري سرشاري داشت و شعر خوب را مي‌پسنديد. اين سخن اوست كه مي‌گويد: اين سخن بسان سخن پيامبران است:
ستبدي لك الأيّام ما كنت جاهلاو يأتيك بالأخبار من لم تزوّد «3» «روزگار به زودي آنچه را نمي‌دانستي آشكار مي‌كند و كسي كه توشه‌اي نطلبيده خبرها را براي تو مي‌آورد».
حتي او خود شعر مي‌گفت. عمر بن ابي ربيعه مصراع:
تشطّ غدا دار جيراننا
«فردا خانه همسايگان ما، دور مي‌شود» را خواند و ابن عباس بلافاصله مصراع ديگر آن را آورد:
و للدّار بعد غد أبعد
«و آن خانه پس‌فردا دورتر مي‌شود».
عمر به ابن عباس گفت: همين‌طور است كه گفتي، خدا تو را رستگار كند. آيا اين بيت شعر را شنيده بودي؟
ابن عباس گفت: خير، ولي شايسته است مصراع ديگرش چنين باشد. «4»
محمّد بن مصعب شعري براي ابن عباس سرود و گفت:
ما أكثر العلم و ما أوسعهمن ذا الّذي يقدر أن يجمعه «دانش چه بسيار و پردامنه است! چه كسي توانايي گردآوري آن را دارد ...؟»

---

(1)- همان مأخذ، ج 2، ص 192- 193.
(2)- همان مأخذ، ج 11، ص 5.
(3)- ابن قتيبه، عيون الأخبار، ج 2، ص 191.
(4)- الأغاني، ج 1، ص 73.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 54 إن كنت لابدّ له طالبامحاولا فالتمس أنفعه «1» «اگر ناگزيري كه در به دست آوردن دانش بكوشي پس به دنبال سودمندترين آن باش».
پس از بيان اين مطالب، جاي تعجّب نيست كه مي‌بينيم ابن عباس تفسير را در قالبي ادبي شكل مي‌دهد، از قبيل اين‌كه مي‌گويد: «الهوي» به معناي خداي معبود است و آن‌گاه آيه: أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ، «2» «آيا ديدي كسي كه هواي نفس خويش را معبود خود قرار داد» را قرائت مي‌كند. «3» و در تفسير آيه: أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلي نِسائِكُمْ، مي‌گويد: منظور از «رفث» آميزش جنسي است ولي خداوند آن را با كنايه بيان فرموده است. «4» و در مورد آيه: الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ وَ اللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلًا، مي‌گويد:
در اين آيه دو وعده از جانب خداوند و دو وسوسه از سوي شيطان خطاب به انسان به چشم مي‌خورد. شيطان آدمي را به فقر تهديد مي‌كند و مي‌گويد: مال را انفاق نكن و براي خود باقي گذار، زيرا خود بدان نياز خواهي داشت، و نيز به فحشاء و زشتيها فرامي‌خواند. ولي خداوند به شما وعده آمرزش گناهان و «فزوني» روزي را مي‌دهد. «5»
جنبه ادبي تفسير ابن عباس، افكار و احساسات مردم را تحت‌تأثير قرار مي‌داد.
شخصي به نام شقيق مي‌گويد: ابن عباس را در زماني كه از مراسم حج بازگشته بود، ديدم. او سوره نور را بر سر منبر خواند و تفسير كرد به گونه‌اي كه اگر روميان تفسير او را شنيده بودند، اسلام مي‌آوردند. «6»
مردي كه تفسير سوره نور را از ابن عباس شنيده بود، مي‌گويد: دوست داشتم به خاطر شيريني سخنش لبهاي او را ببوسم. «7»

_____

(1)- جامع بيان العلم و فضله، ج 1، ص 106.
(2)- جاثيه/ 23.
(3)- عيون الأخبار، ج 1، ص 94.
(4)- تفسير طبري، ج 2، ص 94.
(5)- همان مأخذ، ج 3، ص 29.
(6)- همان مأخذ، ج 1، ص 29.
(7)- الاصابة، ج 2، ص 812.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 55

سعيد بن جبير نيز مي‌گويد: هنگامي كه از ابن عباس حديث مي‌شنيدم، اگر به من اجازه مي‌داد، لبهاي او را مي‌بوسيدم. «1» ابن عباس از اين‌رو به شعر روي آورده بود كه عادات مردم جاهليت را مورد مطالعه و بررسي قرار دهد، چه عاداتي را كه اسلام ممنوع و مردود دانسته و چه آنهايي را كه اصلاح كرده بود.
ابن عباس در پاسخ مردي كه از مسأله طلاق در ميان عرب سؤال كرده بود. گفت:
رسم عرب اين بود كه اگر مردي همسرش را طلاق مي‌داد، حق رجوع به او را داشت. اگر بار دوم طلاق مي‌داد باز هم حق رجوع داشت، ولي چنانچه براي سومين بار او را طلاق مي‌داد، حق بازگشت و زندگي دوباره با او را نداشت و با توجه به همين عادت جاهلي بود كه أعشي شاعر عرب گفته است:
أيا جارتا بيني فإنّك طالقةكذاك أمور النّاس غاد و طارقة «اي همسرم از من جدا شو كه تو رها شده‌اي. كارهاي مردم اين‌چنين مي‌آيد و مي‌رود».
و بيني فقد فارقت غير ذميمةو مموقة منّا كما أنت وامقة «و جدا شو زيرا در اين صورت بدون نكوهش جدا شده‌اي و در نظر ما محبوب خواهي ماند همچنان‌كه دوست داري».
فبيني فإنّ البين خير من العصاو أن لا تري لي فوق رأسك بارقة «2» «جدا شو، زيرا جدايي بهتر از پرخاشگري است و نيز ديگر من همچون آذرخشي بالاي سرت نخواهم بود».
ابن عباس در تفسير قرآن از اين شناخت و آگاهي نسبت به عادات و رسوم عرب، كمك مي‌گرفت. از عطاء خراساني نقل شده كه ابن عباس درباره آيه: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّساءَ كَرْهاً ... «3»، «اي كساني كه ايمان آورده‌ايد، براي شما حلال نيست كه از روي اكراه و ايجاد ناراحتي براي زنان از آنان ارث ببريد ...» گفته است: در

---

(1)- همان مأخذ.
(2)- همان مأخذ.
(3)- نساء/ 19.

جاهليت معمول بود كه هرگاه مردي، پدر و يا خويشاوند نزديكش از دنيا مي‌رفت، از همه سزاوارتر بود كه همسر او نامادري خود را به ازدواج خود درآورد و چنانچه مهر او سبك بود، او را نگه مي‌داشت و در غير اين صورت او را زنداني مي‌كرد تا مهر خود را ببخشد يا بميرد و اموالش به او برسد. «1»
ابن عباس به منظور پژوهش در معناي واژگان قرآن به شعر روي مي‌آورد،

او مي‌گفت: اگر خواستيد از واژه‌هاي نامأنوس قرآن از من بپرسيد، آن را در شعر بجوييد، زيرا شعر سند عرب است. «2»
از نافع بن أبي نعيم روايت شده كه از عبد اللّه بن عباس راجع به معناي سخن خداوند: «وَ فُومِها»؛ سؤال شد، او گفت: منظور گندم است، آيا سخن احيحة بن جلاح را نشنيده‌اي كه مي‌گويد:
قد كنت أغني النّاس شخصا واحداورد المدينة عن زراعة فوم «3» «من، تنها ثروتمندي بودم كه محصول گندم را به شهر آوردم.» نافع بن ازرق از ابن عباس پرسيد، مقصود از «سِنَةٌ» در سخن خداي عزّ و جلّ: لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ «4» چيست؟
گفت: منظور چرت زدن است، چنان‌كه زهير بن أبي سلمي گويد:
لا سنة في طول اللّيل تأخذهو لا ينام و لا في أمره فند «5» «در طول شب نه چرت به سراغ او مي‌آيد و نه مي‌خوابد و نه در كارش سستي و ناتواني است».
شايد بيشترين مطالبي كه در اين باب از ابن عباس روايت شده، پرسشهاي نافع بن أزرق باشد كه در خلال آنها از ابن عباس خواسته است آياتي از قرآن را برايش تفسير كند و شواهدي از كلام عرب را برايش بياورد كه صاحب «اتقان» (سيوطي) آنها را در كتابش

_____

(1)- تفسير طبري، ج 4، ص 208.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 24.
(3)- همان مأخذ، ص 247.
(4)- بقره/ 255.
(5)- تفسير قرطبي، ج 1، ص 25.

ياد كرده است؛ «1» هرچند مطالب ديگري نيز به اين داستان افزوده‌اند، ولي در هرحال مشخص مي‌شود كه ابن عباس در تفسير قرآن به شعر عرب توجه داشته و آنها را مورد استشهاد قرار مي‌داده است.
دانش ادبي ابن عباس بزرگترين وسيله‌اي بود كه مي‌توانست مشكلات زبان قرآن را حل كند و با هوشياري معناي موردنظر را از لفظ متضاد آن دريابد، مانند لفظ «بَلاءٌ» در آيه: وَ فِي ذلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ «2»، «و در اين، آزمايش سختي از طرف پروردگار براي شما بود».
علي بن أبي طلحه مي‌گويد: ابن عباس گفته است: منظور از «بَلاءٌ» در آيه شريفه «نعمت» است. «3» او معناي يك لفظ را در تمام قرآن جستجو مي‌كرد. ضحاك از ابن عباس روايت كرده كه وي درباره آيه: فَأَنْزَلْنا عَلَي الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّماءِ، «4» گفته است:
واژه «رجز» در همه قرآن به معناي عذاب است. «5» و در آيه: فَذَبَحُوها وَ

ما كادُوا يَفْعَلُونَ «6»، «گاو را سر بريدند؛ امّا نمي‌خواستند اين كار را انجام دهند». مي‌گويد: يعني مي‌خواستند انجام ندهند و آنچه درباره نكشتن گاو اراده كرده بودند، تحقّق نيافت، و هر جا در قرآن «كاد» يا «كادوا» يا «لو» باشد، بدين معناست كه آن كار انجام نمي‌شود، مانند آيه: أَكادُ أُخْفِيها «7»، «مي‌خواهم آن را پنهان سازم». «8»
ابن عباس با استفاده از همين دانش لغوي بود كه توانست واژه‌هاي غريب و نامأنوس را در تمام قرآن شرح و تفسير كند. سيوطي درباره ابن عباس مي‌گويد: از او رواياتي با سند قطعي و صحيح در تفسير همه واژگان مشكل قرآن نقل شده است. «9» و اگر

_____

(1)- الاتقان، ج 1، ص 121 و ص 134.
(2)- بقره/ 49.
(3)- تفسير طبري، ج 1، ص 217.
(4)- بقره/ 59.
(5)- همان مأخذ، ص 242.
(6)- بقره/ 71.
(7)- طه/ 15.
(8)- تفسير طبري، ج 1، ص 281.
(9)- الاتقان، ج 1، ص 115، س 29.

نتوان گفت همه واژگان، لااقل بخش قابل توجهي از آنها را دربر مي‌گيرد. «1»
ابن عباس مي‌گويد: من تمام قرآن بجز واژه‌هاي «حنانا»، «أوّاه» و «رقيم» را مي‌دانم. «2» روشن است كه اين سخن مربوط به زماني است كه او معناي آنها را نمي‌دانسته، ولي بعدا آنها را آموخته است. به‌هرحال، اين مطالب و آمار و ارقام، حاكي از توانمندي ابن عباس در شناخت واژه‌هاي دور از فهم قرآن است و بيانگر اين است كه وي الفاظي را كه از معناي آنها آگاهي نداشت مدنظر قرار مي‌داد، آن‌گاه به سخن اعراب گوش مي‌داد تا معناي آن واژه‌ها را دريابد.
از ابن عباس نقل شده كه گفت: من معناي واژه «يحور» را نمي‌دانستم تا اين‌كه شنيدم زني عرب به دختر خردسالش گفت: حوري يعني برگرد. «3»
او در مورد سخن خداي سبحان: إِنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً «4»، مي‌گويد: من اين آيه را قرائت مي‌كردم و نمي‌دانستم معنايش چيست، تا اين‌كه با دختر مشرح ازدواج كردم و از او شنيدم كه گفت، فتح اللّه بيني و بينك؛ يعني خدا ميان من و تو داوري كرد. «5»
ابن عباس به كمك همين دانش لغوي‌اش توانست در هنگام تفسير، زبان

اصيل قريش را از زبانهاي ديگر قبايل عرب متمايز سازد. به عنوان مثال، وي در مورد آيه: وَ كُنْتُمْ قَوْماً بُوراً، مي‌گويد: «بور» در گويش قبيله أزد عمان «6» به معناي «فاسد» و در سخن عرب به معناي «نابودي» است، چنان‌كه گفته مي‌شود: أصبحت أعمالهم بورا؛ يعني

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 120، س 5. سيوطي از صفحه 115 تا 121، مطالبي را در مورد تفسير لغت نامأنوس و دور از فهم قرآن از ابن عباس ذكر مي‌كند و اخيرا آنها را استاد محمد فؤاد عبد الباقي در كتابي جداگانه گردآوري كرده و آن را معجم غريب القرآن- كه از صحيح بخاري استخراج شده- ناميده است و در اين كتاب آنچه تنها از طريق ابو طلحه از ابن عباس نقل شده، آمده است. (چاپ حلبي).
(2)- تفسير طبري، ج 14، ص 132.
(3)- زمخشري، تفسير كشاف، ج 2، ص 533.
(4)- فتح/ 1.
(5)- ابن قتيبه، مشكل القرآن و غريبه، ج 1، ص 48.
(6)- يكي از شعبه‌هاي قبيله ازد كه به عمان رفتند، اسلام آوردند و سپس مرتد شدند. اعلام المنجد.

اعمالشان نابود شد، و أصبحت ديارهم بورا؛ يعني خانه‌هايشان ويران و نابود شد. «1»
از ابن عباس نقل شده است: وَ أَنْتُمْ سامِدُونَ «2»، در زبان يمني بدين معناست كه شما از عذاب الهي غافليد. «3» و نيز در مورد سخن خداي متعال: أَ تَدْعُونَ بَعْلًا «4» گفته است: «بعلا» در زبان مردم يمن به معناي بتي بود كه پرستش مي‌شد.
ابن عباس مي‌گويد: واژه «وزر» در گويش قبيله هذيل به معناي «نوه» است. «5» او در مورد آيه: فِي الْكِتابِ مَسْطُوراً «6»، گويد: «مسطورا» به معناي «مكتوبا» (نوشته شده) و گويش حميري است، زيرا آنان كتاب را «أسطور» مي‌ناميدند. «7» از اين‌رو مي‌توان گفت:
ابن عباس در جستجوي واژه‌هايي بود كه از زبان ديگري وارد زبان عربي شده بود و معناي آنها را به دست مي‌آورد.
سعيد بن جبير از ابن عباس نقل كرده است كه وي در مورد آيه: إِنَّ ناشِئَةَ اللَّيْلِ «8»، گفته است: در زبان حبشي هرگاه كسي در شب بپاخيزد گويند: نشأ. «9»
از ابن عباس راجع به «قسورة» در آيه: فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ «10»، سؤال شد گفت:
منظور از آن «أسد» است كه در فارسي شير و در زبان قبطي «أريا» و

در زبان حبشي به آن «قسورة» گويند. «11»
نيز از ابن عباس راجع به آيه: يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ «12»، «هريك از آنان دوست دارد هزار سال عمر كند» پرسيدند. او گفت: اين همان سخن ايرانيان است كه مي‌گفتند: «سال زه نوروز، مهرگان جر». «13»

_____

(1)- مشكل القرآن و غريبه، ج 2، ص 133.
(2)- نجم/ 61.
(3)- الاتقان، ج 1، ص 135، س 1.
(4)- صافات/ 125.
(5)- الاتقان، ج 1، ص 135، س 12.
(6)- اسراء/ 58.
(7)- همان مأخذ، س 17.
(8)- مزّمل/ 6.
(9)- تفسير طبري، ج 1، ص 6.
(10)- مدّثر/ 51.
(11)- همان مأخذ.
(12)- بقره/ 96.
(13)- همان مأخذ. ص 340.

علاوه بر اين، ابن عباس قرآن را با قرآن تفسير مي‌كرد، او در مورد آيه: رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ «1»، «پروردگارا! ما را دوبار ميراندي و دوبار زنده كردي»، مي‌گويد:
منظور اين است كه پيش از اين‌كه خداوند شما را بيافريند خاك بوديد و اين حالت مرده است، سپس شما را زنده كرد و آفريد و اين يك بار زنده كردن است. آن‌گاه شما را مي‌ميراند و به گورها بازمي‌گرديد و اين ميراندن دوباره است و سپس شما را در قيامت برمي‌انگيزاند و اين زنده ساختن دوباره است؛ و اين است دو بار زنده كردن و دو بار ميراندن و همين معنا مقصود خداوند است، آنجا كه مي‌فرمايد: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ «2»، «چگونه به خداوند كافر مي‌شويد در حالي كه شما اجسام بي‌روحي بوديد و او شما را زنده كرد، سپس شما را مي‌ميراند، سپس زنده مي‌كند، آنگاه به سوي او بازمي‌گرديد».
ابن عباس به منظور روشن ساختن معنا و آشكار كردن آن از شيوه اضافات تفسيري پيروي مي‌كرد. او در مورد آيه: هُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِما يَعْمَلُونَ «3»، «هريك از ايشان را نزد خداوند درجاتي است و خداوند به آنچه انجام مي‌دهند بيناست»، مي‌گويد: آنها به سبب اعمالشان

براي خود درجه و مقامي در نزد خدا دارند ... «4»
ابن عباس به خاطر ژرف‌نگري كه در فهم متن قرآن داشت به انديشيدن مي‌پرداخت. او در تفسير آيه: قالُوا ادْعُ لَنا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنا ما هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا وَ إِنَّا إِنْ شاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ «5»، «گفتند از خدايت بخواه براي ما روشن سازد بالاخره چگونه گاوي باشد؛ زيرا اين گاو براي ما مشتبه شده! و اگر خدا بخواهد ما هدايت خواهيم شد»، مي‌گويد: اگر بني اسرائيل پست‌ترين گاو را ذبح كرده بودند بدان بسنده مي‌شد، ولي آنان در انتخاب آن سختگيري كردند، خداوند هم بر آنها سخت گرفت. «6» به خاطر همين

---

(1)- مؤمن/ 11.
(2)- بقره/ 28.
(3)- آل عمران/ 163.
(4)- همان مأخذ، ج 4، ص 107.
(5)- بقره/ 70.
(6)- تفسير طبري، ج 1، ص 275.

ويژگي ابن عباس بود كه علي عليه السّلام درباره وي فرموده است: «او از پس پرده نازكي به جهان غيب مي‌نگرد». «1»
ابن عباس هنگامي كه با ابزار دانش خود قرآن را تفسير مي‌كرد، تنها در چهارچوب روايات منقول بدان مي‌پرداخت. او هرگاه مورد سؤال واقع مي‌شد، پاسخ آن را از قرآن مي‌گفت و چنانچه در قرآن نبود و از رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله چيزي درباره آن شنيده بود، از زبان آن حضرت نقل مي‌كرد، «2» و از تفسير به رأي بيم داشت. او مي‌گويد: اين همان كتاب خدا و سنّت پيامبر اوست و كسي كه چيزي از خود بدان بيفزايد، نمي‌دانم آن را از كارهاي نيكش خواهد يافت يا از گناهانش؟ «3» ازاين‌رو، تفسير او را از آيات مربوط به صفات خداوند يا آياتي كه ظاهرشان نشانگر جسماني بودن خداوند است، تفسيري خالص و شيوا و هماهنگ با ذوق اهل لغت مي‌يابيم. ابن عباس در تفسير آيه: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ «4»، مي‌گويد: يعني خداوند آنان را استهزا مي‌كند، زيرا از آنها انتقام مي‌گيرد. «5» و آيه: وَ اللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ «6»، را اين‌گونه تفسير مي‌كند: «غني» كسي است كه در كمال بي‌نيازي باشد و «حليم» كسي است كه در كمال بردباري به سر مي‌برد. «7»
ابن عباس در برخي از آيات قرآن درنگ مي‌كرد و چيزي در مورد آن نمي‌گفت. از ابو مليكه نقل شده كه گفت: مردي راجع به روزي كه به اندازه هزار سال و نيز روزي كه در آيه: فِي يَوْم كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ

سَنَةٍ «8»، به اندازه پنجاه هزار سال است، از ابنً عباس سؤال كرد. او در پاسخ گفت: اينها دو روز هستند و خداوند متعال كه در كتاب خود از آنها سخن به ميان آورده، داناتر به آن دو است. «9» بنابراين، ابن عباس فرهنگ قرآني و

_____

(1)- الاصابه، ج 2، ص 807. متن نامفهوم و تحريف شده است.
(2)- همان مأخذ.
(3)- جامع بيان العلم و فضله، ج 2، ص 26.
(4)- بقره/ 15.
(5)- تفسير طبري، ج 1، ص 104.
(6)- بقره/ 263.
(7)- تفسير طبري، ج 3، ص 7.
(8)- معارج/ 4.
(9)- الاتقان، ج 2، ص 28، س 26، و در موطأ مالك، ج 1، ص 302- 303
آمده است كه مردي بر پرسش
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 62
شيوه پيامبر را درباره اين‌كه خداوند برخي از علوم را به خود اختصاص داده، بيان مي‌كند.
مطلب ديگري كه در شيوه تفسيري ابن عباس وجود دارد، موضع او در برابر اهل كتاب و كمك گرفتن از آنها در تفسير داستانهاي قرآن است. او مي‌گويد: چگونه شما مسلمانان، چيزي از اهل كتاب سؤال مي‌كنيد و حال آن‌كه كتاب شما قرآني است كه خداوند آن را بر پيامبر صلّي اللّه عليه و اله نازل كرده و در دسترس شما قرار داده و تازه‌ترين كتابي است كه كهنه شدني نيست! آيا خداوند در كتاب خود به شما خبر نداده است كه آنها تورات و انجيل را تحريف كردند و با دست خود كتاب ديگري نوشتند و گفتند: اين همان كتابي است كه از جانب خدا نازل شده است تا بدين وسيله بهاي ناچيزي به دست آورند؟! آيا خداوند شما را از علمي كه با پرسيدن از آنان به دست مي‌آوريد نهي نمي‌كند؟ به خدا سوگند هرگز كسي از آنان را نديدم كه از آنچه خداوند در قرآن بر شما نازل كرده است از شما بپرسد. «1» ولي باوجوداين، برخي از رواياتي كه ما در اختيار داريم مؤيّد اين است كه ابن عباس به اهل كتاب مراجعه مي‌كرده است.
مردي از بني تميم روايت مي‌كند كه ابن عباس به ابو الخلد نامه نوشت و راجع به درختي كه آدم از آن خورد و نيز درختي كه در كنار آن توبه كرد، از او پرسيد. ابو الخلد در پاسخ وي نوشت: درختي كه آدم از نزديك شدن بدان نهي شده بود، سنبله و درختي كه نزد آن توبه كرد، درخت زيتونه بود. «2» ابو الخلد مورد ستايش مردم بود، زيرا كتابهاي آسماني را قرائت

مي‌كرد و دخترش ميمونه مي‌گويد: پدرم قرآن را در ظرف يك هفته و تورات را در مدت شش روز ختم مي‌كرد. او تورات را با نگاه خود مي‌خواند و چون روز ختم آن فرامي‌رسيد، گروهي از مردم نزد وي جمع مي‌شدند و او مي‌گفت: گويي هنگام

خويش از ابن عباس در مورد انفال، پافشاري كرد، ابن عباس به حاضران در مجلس گفت: آيا مي‌دانيد اين شخص مانند كيست؟ او مانند صبغ است كه عمر بن خطاب دستور داد او را تازيانه زدند. زيرا او با پرسشهاي سخت درباره قرآن مردم را به دردسر مي‌انداخت.
(1)- جامع بيان العلم و فضله، ج 2، ص 42.
(2)- تفسير طبري، ج 1، ص 183.

ختم تورات رحمت خداوند نازل مي‌شود. «1» اسحاق بن عبد اللّه حارث از پدرش نقل مي‌كند كه ابن عباس از كعب [الاحبار] راجع به قول خداي متعال: يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لا يَفْتُرُونَ «2»، «شب‌وروز تسبيح مي‌گويند و ضعف و سستي به خود راه نمي‌دهند» و آيه: يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ هُمْ لا يَسْأَمُونَ «3»، «شب‌وروز براي او تسبيح مي‌گويند و خسته نمي‌شوند» پرسيد. او گفت: آيا چشمت براي ديدن أشيا و نفست تو را به رنج و زحمت مي‌اندازد؟
ابن عباس گفت: خير.
كعب گفت: تسبيح خداوند نيز به آنان الهام شده، چنان‌كه ديدن و نفس كشيدن به تو الهام شده است. «4»
جلساتي تشكيل مي‌شد كه كعب الاحبار و ابن عباس در آنها به بحث و مذاكره درباره تورات مي‌پرداختند. عكرمه گويد: ما نزد عبد اللّه بن عمر و ابن عباس نشسته بوديم كه پرنده‌اي با سروصدا از بالاي سرمان عبور كرد. مردي از ميان ما گفت: خير باشد، خير باشد، ابن عباس گفت: خير و شرّي در كار نيست. كعب به ابن عباس گفت: تو درباره طيرة (فال بد زدن) چه مي‌گويي؟
ابن عباس گفت: دوست داري در مورد آن‌چه بگويم؟ لا طير إلّا طير اللّه و لا خير إلّا خير اللّه و لا حول و لا قوّة إلّا باللّه، «هيچ خير و شرّي جز آنچه خدا بخواهد وجود ندارد و هيچ قدرت و حركت و نيرويي نيست جز به ياري خداوند».
كعب گفت: اين كلمات در كتاب تورات وجود دارد. «5»
درباره آغاز آفرينش و داستانهاي قرآن روايات بسياري از ابن عباس نقل شده كه ممكن نيست وي به اهل كتاب مراجعه نكرده باشد، بخصوص آنجا كه اين داستانها را به تفصيل بيان مي‌كند.

(1)- طبقات ابن سعد، ج 7، بخش اوّل، ص 161. شيوه هاي تفسيري قرآن 63 تفسير، يكي از راههاي رسيدن به سعادت ..... ص : 45
(2)- انبياء/ 20.
(3)- فصّلت/ 38.
(4)- تفسير طبري، ج 17، ص 10.
(5)- عيون الاخبار، ج 1، ص 146.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 64
اكنون رجوع ابن عباس به اهل كتاب و درخواست او را از مسلمانان مبني بر عدم مراجعه به آنها، چگونه سازگار بدانيم؟ حقيقت اين است كه ميان آنچه ابن عباس مي‌گويد و آنچه انجام داده اختلافي وجود ندارد؛ زيرا هنگامي كه او به منظور توضيح خواستن به اهل كتاب رجوع مي‌كند، مانند مراجعه دانشمندي است كه گوش خود را براي آنچه گفته مي‌شود عاريه مي‌دهد، آن‌گاه خرد و انديشه خويش را در آنچه شنيده به كار مي‌گيرد و با كنار زدن مطالب ساختگي و دور از واقعيّت مطلب درس را برمي‌گزينند.
او با اين سخن خود: «علوم بيش از آنند كه بتوانيد بر آنها احاطه پيدا كنيد، پس بكوشيد بهترين آنها را فراگيريد» پايه و اساس گزينش علم را گذاشته است. محمد بن مصعب براي ابن عباس چنين سروده است:
ما أكثر العلم و ما أوسعه‌من ذا الّذي يقدر أن يجمعه «علوم چه بسيار و گسترده‌اند، چه كسي قادر به جمع‌آوري آنهاست.»
إن كنت لابدّ له طالبامحاولا فالتمس أنفعه «1» «اگر به ناچار درپي آن باشي. پس در جستجوي سودمندترين آن باش».
بلكه مي‌توان گفت كه جايگاه ابن عباس در نظر اهل كتاب، به او عزّت ديني مي‌دهد و وي را داراي كرامت نفس و سخاوتمند در دانش خويش، معرفي مي‌كند.
روايت شده، مردي براي ابن عباس خبر آورد كه كعب الاحبار بر اين باور است كه خورشيد و ماه را در روز قيامت بسان دو گاو پي‌شده مي‌آورند و در آتش مي‌افكنند. ابن عباس خشمگين شد و گفت: كعب الاحبار دروغ گفته است و آن را سه بار تكرار كرد و حتي افزود: اين عقيده مربوط به دين يهود است و او مي‌خواهد آن را در اعتقادات اسلام وارد سازد. «2»
پس از آن كعب از ابن عباس معذرت‌خواهي كرد و پوزش طلبيد. «3»
نيز از همين قبيل است روايتي كه مي‌گويد: در محضر ابن عباس سخن از ظلم به ميان آمد، كعب گفت: من در كتاب خداوند نيافته‌ام كه ستم، خانه‌ها را خراب مي‌كند. ابن

(1)- جامع بيان العلم و فضله، ج 1، ص 106.

(2)- ثعلبي، العرائس، ص 18.
(3)- همان مأخذ، ص 24.

عباس گفت: من آن را در قرآن به تو نشان مي‌دهم، آنجا كه خداي عزّ و جلّ مي‌فرمايد:
فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خاوِيَةً بِما ظَلَمُوا، «1» «اين خانه‌هاي آنهاست كه به خاطر ظلم و ستم‌شان خالي مانده» «2».
چنان‌كه ملاحظه مي‌كنيد، اين است حقيقت موضع ابن عباس در برابر اهل كتاب و هرگاه وي مردم را به پرهيز از مراجعه به اهل كتاب دعوت مي‌كرد به خاطر تباهي و فسادي بود كه از اين رهگذر بر عقل و انديشه توده مردم وارد مي‌شد، ولي دانشمنداني چون ابن عباس انگيزه‌هايي دارند كه موجب مي‌شود در سخني كه به آنان القا مي‌شود، پيش از آن‌كه آن را تصديق كنند، كاملا درنگ كنند و بينديشند.
دانش ديگري كه ابن عباس در تفسير قرآن به كار برد، جغرافيا بود و آنچه در اين امر به او كمك كرد ارتباط وي با خلفا و شناخت او نسبت به مرزهاي كشور اسلامي بود. «3» چيزي كه موجب شد او از اين دانش بهره فراوان ببرد، سفرش به شهرهاي ميان مكه و مدينه و نيز حكومتش بر بصره و لشكركشي او به افريقا با همراهي عبد اللّه بن سعد در سال بيست و هفت هجري بود «4». حتي در خلال سفرهايش به نواحي مختلف جزيرة العرب به منظور كسب علم، به‌طور كامل از دانش جغرافيا برخوردار شد.
ابن عباس به آگاهي از سرگذشت هر نام و جايي كه در قرآن با اشاره يا با صراحت ذكري از آن به ميان آمده بود، بسيار اهتمام مي‌ورزيد. او مي‌گويد: منظور از «احقاف» كه

---

(1)- عيون الأخبار، ج 1، ص 76.
(2)- نمل/ 52.
(3)- ياقوت در معجم البلدان، ج 1، ص 507، نقل مي‌كند كه ابن عباس گفت: بحرين از توابع عراق و مرز آن از عمان ناحيه جرفار و يمامة رشته‌كوههاي آن جاست.
ابن عباس در همان مأخذ، ج 3، ص 646 مي‌گويد: مرز عرفات از كوه مشرف بر دشت عرنه و كوههاي آن تا قصر آل مالك و وادي عرفه است.
ياقوت در همان مأخذ، ج 2، ص 76 مي‌گويد: در تعيين مرزهاي جزيرة العرب اختلاف‌نظر وجود دارد و بهترين آن ديدگاهي است كه ابو المنذر هشام بن محمد بن سايب به طريق مسند از ابن عباس نقل مي‌كند كه گفت: اعراب جزيرة العرب را به پنج بخش تقسيم كردند ...

(4)- الاصابه، ج 2، ص 803.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 66
در قرآن ذكر شده، شنزاري است كه بين عمان و حضرموت قرار دارد. «1» و به حق تفسير ابن عباس از ديدگاه جغرافيا درباره آيه: تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ وَ تُولِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ «2»، «شب را به روز و روز را به شب درمي‌آوري» كم‌نظير است. او در تفسير اين آيه مي‌گويد: يعني آنچه از روز كم شود، خداوند آن را در شب و آنچه از شب كاسته شود در روز قرار مي‌دهد. «3»
بدين‌سان ابن عباس با معلومات گسترده خود مي‌كوشيد به آنچه در قرآن هست آگاهي يابد تا آن‌جا كه مي‌گويد: چون به آيه‌اي از قرآن مي‌پرداختم، دوست داشتم آنچه را من از آن مي‌دانم، همه مسلمانان بدانند. «4» ابن عباس در بيان مقدار توانمندي خود از تفسير مي‌گويد: «اگر افسار شتري از من مفقود شود، آن را در قرآن مي‌يابم». «5» بي‌شك، در صورتي كه ابن عباس از علوم مختلف بهره‌مند نبود و نمي‌توانست همه آنها را در تفسير قرآن به‌كار گيرد؛ اين سخن را نمي‌گفت.
عبيد اللّه بن عبد اللّه بن عتبه دانش و مهارت ابن عباس را كه در تفسير به او كمك مي‌كرد، اين‌گونه براي ما توصيف مي‌كند: او از جهاتي بر مردم برتري داشت. از نظر بهره‌مندي از علوم پيشين و قدرت فهم و هوشمندي در مواردي كه مي‌بايد اظهار نظر كند. و نيز از نظر بردباري، نسب و تأويل. من نديدم كسي را كه نسبت به احاديث رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله و داوريهاي ابو بكر و عمر و عثمان و در آرا و ديدگاههاي فقهي، شعر، زبان عرب، تفسير قرآن، رياضي و آگاهي از واجبات، از ابن عباس داناتر باشد. در مواردي كه ديگران اظهار نظر مي‌كردند و لازم بود ابن عباس نيز نظر خود را ابراز دارد، هيچ رأيي برتر و استوارتر از رأي او نبود. ابن عباس روزها به بحث مي‌نشست. يك روز فقط مسائل شرعيّه مردم را بيان مي‌كرد؛ يك روز تفسير مي‌گفت؛ روزي درباره جنگهاي پيامبر؛ يك روز درباره شعر و روزي ديگر راجع به جنگهاي عرب صحبت مي‌كرد. هرگز نديدم

_____

(1)- ياقوت، معجم البلدان، ج 1، ص 154.
(2)- آل عمران/ 27.
(3)- تفسير طبري، ج 3، ص 149.
(4)- الاصابة، ج 2، ص 218.
(5)- الاتقان، ج 2، ص 126، س 31.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 67
دانشمندي در مجلس او بنشيند و نسبت به وي فروتني نكند، يا

سؤال‌كننده‌اي كه پاسخ خود را دريافت نكند. «1»
ابن عباس خود را وقف علم كرد و بينايي خود را در اين راه از دست داد. «2» ولي با اين‌حال به كسب دانش ادامه مي‌داد و براي به دست آوردن آن مي‌كوشيد. عبيد اللّه بن ابيّ از علي بن ابي رافع نقل مي‌كند كه گفت: ابن عباس با رفيقي كه داشت، نزد پدرم- ابو رافع- مي‌آمد و سؤال مي‌كرد، پيامبر صلي اللّه عليه و اله در فلان روز چه كرد؟ و آنچه او در پاسخ ابن عباس مي‌گفت، رفيق وي آن را مي‌نوشت. «3»
ازاين‌رو، ابن عباس همواره مورد ستايش و احترام صحابه پيامبر صلّي اللّه عليه و اله و تابعين آن حضرت بود و نام او در تفسيرهاي گوناگون كه با روشها و گرايشهاي سياسي و مذهبي متفاوت نوشته شده، فراوان به چشم مي‌خورد و شايد مطالب فراواني كه جعل و به ابن عباس نسبت داده شده، نشان‌دهنده اين باشد كه او از ديدگاه كساني كه اقدام به جعل مطالب مي‌كردند، عظمت داشته و آنان خواسته‌اند كالاي خود را به كسي نسبت دهند كه از آوازه علمي برخوردار بوده است.

_____

(1)- ابن اثير، اسد الغابة، ج 3، ص 383.
(2)- موطأ مالك، ج 1، ص 112 و ج 2، ص 238.
(3)- الاصابة، ج 2، ص 804.

بخش سوم مکتب لغوي در شيوه تفسيري فرّاء، أبو عبيده و زجاج

اشاره

فصل اوّل: فرّاء و كتاب او «معاني القرآن» فصل دوم: ابو عبيده و كتاب مجاز القرآن فصل سوم: ابو اسحاق زجّاج و كتابش معاني القرآن
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 71

فصل اوّل فرّاء و كتاب او «معاني القرآن»

اشاره

از زماني كه كتاب مقدّس قرآن در اختيار مسلمانان قرار گرفت، دانشمندان علوم مختلف، تحقيقات و پژوهشهاي فراواني در مورد آن انجام دادند. و اهل لغت با كوششي خداپسندانه و قابل تقدير در تبيين مفاهيم قرآن و آشكار ساختن زيبايي اسلوب و نيز كشف أسرار آن، شركت داشته‌اند. ما اكنون درباره دانشمندي برجسته، يعني «أبو زكريا فرّاء» به تحقيق مي‌پردازيم كه فرمانرواي كشور نحو در زبان عرب بوده است و ثعلب [نحوي] نيز اين لقب را شايسته وي دانسته است.
ما از دوران كودكي و خانواده او چندان آگاهي نداريم. پدرش- زياد- در جنگ با حسين بن علي عليه السّلام شركت داشت و يك دستش از تن جدا شد. زياد غلام ابو ثروان و او غلام بني عبس بود. بنابراين فرّاء فرزند يكي از بردگان بوده است. ابن نديم مي‌نويسد:
فرّاء غلام بني منقر و زادگاهش كوفه بوده است. به‌هرحال نشوونما در عالم بردگي يكي از عوامل برتري علمي او بوده است، زيرا طبيعي بود كه موالي در جامعه آن روز عرب احساس حقارت كنند و شايد همين احساس بود كه موجب شد آنان نبوغ و استعداشان را در زمينه‌هاي مختلف آشكار سازند و بدين‌سان درمي‌يابيم اين عامل، نقشي اساسي در زندگي بسياري از موالیان داشته و آنان را به كار و دستيابي به عاليترين مناصب در حكومت عرب وادار مي‌كرده است.
از جمله چيزهايي كه درباره وضعيت خاندان فرّاء مي‌دانيم اين است كه نيك و بد، شايسته و ناشايسته در آن دودمان بوده است. او خود داراي پسري زيرك، امّا شرور

بود كه با فرومايگان رفاقت مي‌كرد و محمد بن حسن شيباني فقيه، پسرخاله فرّاء بوده است.
اما درباره اساتيد وي كتب تراجم نوشته‌اند كه او از قيس بن ربيع و مندل بن علي و عليّ بن حمزه كسائي و ابو بكر بن عيّاش و سفيان عيينة حديث نقل كرده و علوم عربي و فقه و حديث را از آنان آموخته است. در لغت و نحو بيشتر نزد يونس بن حبيب بصري تلمّذ كرده است، ولي بصريون اين را انكار مي‌كنند و آنچه در خصوص قرائت فراگرفته بود تنها از ابو بكر بن عياش و علي بن حمزه كسائي و محمد بن حفص حنفي بود. فرّاء مي‌خواست علم كلام را به‌طور كامل بياموزد و جاحظ دراين‌باره مي‌گويد: من در سال 204 ه ق، هنگامي كه مأمون به بغداد رفته بود، وارد آن‌جا شدم. فرّاء نسبت به من ابراز علاقه كرد و مي‌خواست چيزي از علم كلام

فراگيرد، ليكن ذوق و استعدادي در اين علم نداشت. باوجوداين‌كه فرّاء چيزي از علم كلام دريافت نكرد، به معتزله گرايش پيدا كرد.
در كتابهايش به داشتن مهارت در فلسفه تظاهر مي‌كرد و اصطلاحات فلاسفه را به كار مي‌برد و شايد ملقّب شدن وي به فرّاء به خاطر موشكافي و دقت در علم كلام بوده است. اين مطلبي است كه ابو الفضل فلكي آن را در كتاب خود «الالقاب» گفته است.
فرّاء به علوم مختلف دست يافته بود كه ثمامة بن أشرس (معتزلي) در توصيف وي مي‌گويد: من چون هيبت علم را در او ديدم در محضرش نشستم و او را دريايي از لغت، منحصربه‌فرد در نحو، فقيهي آگاه به مسائل مورد اختلاف امّت در فقه، ماهر در نجوم، آگاه به طب و آشنا با جنگها و اشعار عرب يافتم. فرّاء با خليفگان و حاكمان وقت رابطه داشت و همين امر موجب ترقي و ثروتمندي او شده بود و زندگاني او را تضمين مي‌كرد. او با هارون الرّشيد نيز رابطه داشت و شايد اين ارتباط به كمك استادش كسائي برقرار شده بود.
قطرب نقل مي‌كند كه فرّاء بر هارون وارد شد و چون لب به سخن گشود، مرتكب چند اشتباه گشت. جعفر بن يحيي به هارون گفت: اي فرمانرواي مؤمنان، فرّاء به اشتباه سخن گفت. هارون به فرّاء گفت: آيا تو به اشتباه سخن گفتي؟ فرّاء پاسخ داد: يا

امير المؤمنين طبع باديه‌نشينان بر فصاحت و درست گفتن و طبع مردمان شهرنشين بر نادرست گفتن است و من هرگاه مواظبت كنم، اشتباه نمي‌كنم، ولي چون به طبع خويش برگردم دچار اشتباه مي‌شوم. هارون سخن وي را نيكو شمرد. دراين‌باره تصور مي‌رود كه سبب لكنت زبان فرّاء و اشتباه وي در سخن گفتن، حضور يافتن به محضر هارون بوده باشد، زيرا اوّلين بار بوده كه او با خليفگان و حاكمان تماس مي‌گرفته و تواضع در برابر خليفه او را دچار لكنت زبان كرده است. ازاين‌رو، وي دليل نادرست‌گويي خود را بيان كرد و دليل خوبي آورد. به‌اين‌ترتيب، فرّاء با خليفه عباسي- هارون- دوستي برقرار كرد و از اين طريق به مقام و موقعيّت و ثروت دست يافت و به ادامه اين رابطه نيز تمايل داشت و نيز مي‌بينيم كه او به دربار هارون رفت‌وآمد داشت و توسط همين خليفه با ثمامة بن أشرس- كسي كه مأمون مقام علمي او را مي‌شناخت و دستور مي‌داد او را به حضور بياورند- ديدار مي‌كرده است.
مقام و منزلت فرّاء را نزد مأمون، مي‌توان از خبري كه ابو بريده وضّاحي آن را نقل كرده است، به دست آورد. مأمون به فرّاء سفارش كرد كتابي تأليف كند كه اصول نحو و آنچه از عرب شنيده شده در آن گرد آمده باشد. آنگاه دستور داد حجره‌اي در دربار به او اختصاص دهند و به منظور برآوردن

نيازهايش كنيزان و غلاماني در اختيار وي بگذارند تا او بدون تعلّق خاطر به چيزي به كار خويش بپردازد. آنها پيوسته در خدمت وي بودند و حتي هنگام نماز را به او اطّلاع مي‌دادند. مأمون نويسندگان و كارگزاران و كارپردازان خود را ملزم كرده بود با فرّاء همكاري كنند. نويسندگان در نوشتن كتاب به او كمك مي‌كردند تا اين‌كه كتاب «الحدود» را تصنيف كرد و مأمون دستور داد نوشته‌هايش را در كتابخانه‌ها قرار دهند؛ و پيداست كه تأليف «الحدود» پس از مراحلي از قبيل تقرير و مناظره پيرامون موضوع كتاب صورت گرفته است، چنان‌كه ابن نديم در خبري از أبو العابس ثعلب نقل مي‌كند: دليل إملاي «الحدود» اين بود كه گروهي از شاگردان كسائي نزد او رفتند و از وي تقاضا كردند كه اشعار نحوي را بر آنان املا كند، او پذيرفت و چون جلسه بعدي تشكيل شد، به يكديگر گفتند: اگر اين كار به همين منوال ادامه يابد، كودكان هم علم نحو را فرا

مي‌گيرند. بهتر است او را از تدريس نحو بازداريم و چون سخن آنان به گوش فرّاء رسيد خشمگين شد و گفت: شما از من تقاضاي املاي نحو را كرده بوديد و چون به اين كار پرداختم در مجلس درس حاضر نشديد. به خدا سوگند تا زماني كه دو نفر در مجلس درس حضور يابند نحو را به آنها املا خواهم كرد. به‌اين‌ترتيب او شانزده سال به املاي نحو پرداخت و ما مباحث اين كتاب را در فهرست ابن نديم مي‌يابيم.
مأمون، نسبت به فرّاء و دانش او اعتماد داشت. او را معلم فرزندان خود كرد. وي نيز در زمان مأمون با عبد اللّه بن طاهر ارتباط داشت و كتاب «البهي» را كه درباره تلفظ نادرست الفاظ و كلمات بين مردم بود، براي او تأليف كرد.
بدين‌سان درمي‌يابيم، فرّاء روابط خود را با دولتمردان و رؤسا گسترش داد و كتابهاي علمي خويش را براي آنان تأليف كرد، كتابهايي كه ما عناوين آنها را در مأخذي كه به شرح زندگي وي پرداخته‌اند، خواهيم يافت، ولي آنچه در اين پژوهش براي ما اهميت دارد، كتابهايي است كه فرّاء در زمينه مطالعات قرآني نوشته است. همچنان‌كه تذكره‌نويسان، كتب زير را در رديف تأليفات وي ياد كرده‌اند:
1- المصادر في القرآن
2- الجمع و التثنية في القرآن
3- الوقف و الابتداء
4- اختلاف أهل الكوفة و البصرة و الشام في المصاحف
5- معاني القرآن (كه موضوع بحث ماست).
ابو العبّاس ثعلب درباره چگونگي تأليف اين كتاب مي‌گويد: فرّاء به اين سبب كتاب «معاني القرآن» را به شاگردانش املا كرد كه يكي از پيروان

او به نام عمر بن بكير كه نديم حسن بن سهل بود، براي فرّاء نامه‌اي نوشت به اين مضمون: امير حسن بن سهل چيزهايي از قرآن از من مي‌پرسد و من پاسخي براي گفتن ندارم، اگر موافق هستي، اصولي را براي من گردآوري كن يا در اين مورد كتابي بنويس كه بدان مراجعه كنم و آن را به كار زنم. فرّاء شاگردانش را فراخواند و گفت: گردهم آييد تا كتابي درباره مفاهيم قرآن
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 75
بر شما املا كنم و روزي را براي آغاز اين كار تعيين كرد. در مسجد مردي بود كه اذان مي‌گفت و با مردم نماز مي‌گزارد. فرّاء به او گفت: سوره فاتحه را قرائت كن تا ما آن را تفسير كنيم و سپس به تفسير همه قرآن بپردازيم. مرد سوره فاتحه را خواند و فرّاء آن را تفسير كرد. ابو العباس مي‌افزايد پيش از او كسي چنين تفسيري نكرده بود و گمان نمي‌كنم كسي بهتر از او تفسير كند.
سلمة بن عاصم و أبا نصر بن جهم دو نفر از نويسندگان فرّاء در املا كردن كتاب معاني القرآن شركت داشتند و ياقوت [حموي در معجم البلدان] از قول بريده وضاحي مي‌نويسد: ما قصد داشتيم كساني را كه براي املاي كتاب معاني القرآن گرد هم آمده بودند بشماريم، ولي به خاطر كثرتشان نتوانستيم شمار آنها را به‌طور دقيق ثبت كنيم و چون فرّاء از املا كردن اين كتاب فراغت يافت، نويسندگان آن را براي خود ذخيره كردند تا به اين وسيله براي خود مال و ثروتي به دست آورند و گفتند: اين كتاب را به كسي نشان نمي‌دهيم جز آنهايي كه بخواهند آن را برايشان بنويسيم و در ازاي هر پنج ورق يك درهم بپردازند. مردم به فرّاء شكايت كردند، او نويسندگان را فراخواند و با آنان دراين‌باره صحبت كرد و گفت: به مردم نزديك شويد تا براي آنان سودمند باشيد و خودتان نيز سود ببريد، ولي آنان از گفته وي سرپيچي كردند. آنگاه فرّاء [ناگزير] به مردم اعلان كرد كه مي‌خواهد كتاب معاني القرآن را با شرحي كاملتر و بياني مبسوطتر از گذشته املا كند.
از آن پس در مسجد نشست و به املاي آن پرداخت و پيرامون سوره حمد، صد ورق مطلب بيان داشت. با اين عمل طولي نكشيد كه نويسندگان نزد فرّاء آمدند و گفتند: آنچه مردم (از اين كتاب) بخواهند در اختيار آنان قرار مي‌دهيم و از آن پس در برابر هر ده ورق كه مي‌نوشتند يك درهم مي‌گرفتند.
اين موضع فرّاء نسبت به دوستاران دانش او، ما را به پژوهش درباره خلق‌وخو و مشي ادبي او وامي‌دارد. همان‌طور كه وي در برابر نويسندگان موضع قاطعانه‌اي فراپيش گرفت، مي‌بينيم كه نظير همين شيوه را در برابر علماي نحو كه قصد داشتند از تعليم نحو به مردم خودداري كنند،

فراپيش مي‌گيرد. پيشتر از اين از خبري كه ابو العباس ثعلب نقل
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 76
كرده بود، ياد كرديم و گفتيم كه عدّه زيادي از شاگردان فرّاء از حضور در درس خودداري مي‌كردند، زيرا او نحو را به‌طور ساده و روان به افراد مبتدي آموزش مي‌داد و افرادي بودند كه نمي‌خواستند ديگران نحو را بياموزند و فرّاء چون چنين ديد، بر املا كردن نحو پافشاري كرد و گفت: حتّي اگر دو نفر از شاگردانم در درس حضور يابند درس را املا خواهم كرد و به اين‌ترتيب شانزده سال به اين كار ادامه داد. او معتقد بود نبايد علم تنها در انحصار گروهي از مسلمانان باشد، چرا كه زكات علم، نشر و گسترش دادن آن است.
از سوي ديگر، اين اخبار بيانگر اين است كه علم فرّاء به قدري مورد استقبال مردم قرار گرفته بود كه آنان براي به دست آوردن تأليفات وي بر يكديگر سبقت مي‌جستند و نويسندگان از آنها بهره‌برداري مادي مي‌كردند.
تذكره‌نويسان درباره زندگي فرّاء مي‌نويسند: او بيشتر در بغداد اقامت داشت و از اموالي كه به دست مي‌آورد، مقداري را ذخيره مي‌كرد و چون پايان سال مي‌شد به كوفه مي‌رفت و به مدت چهل روز در آن‌جا با خانواده‌اش به سر مي‌برد و اموالي را كه گرد آورده بود در ميان خويشاوندانش تقسيم و به آنان احسان و نيكي مي‌كرد. و مي‌توان گفت كه او با اين كار نيكش فردي متديّن و پرهيزگار بوده است.
فرّاء، گرچه به پاره‌اي از خصايل نيك آراسته بود، ولي از آن‌جا كه هيچ انساني بي‌عيب نيست، ناگزير نشانه‌هايي از كاستي و عيب در او به چشم مي‌خورد و چنان‌كه نقل شده، او فردي متكبّر، خودبين و مغرور بود و نسبت به سيبويه دشمني و تعصب زيادي داشت و در عين حال كتاب او را پيوسته همراه داشت و در نحو بدان استناد مي‌كرد.
در شعر جز سه بيت از فرّاء نقل نشده و شايد او پس از ارتباط با خليفگان، نتيجه تجارب و عقايد خود را در قالب اين اشعار بيان داشته است:
لن تراني تلك العيون بباب‌ليس مثلي يطيق ذلّ الحجّاب «چشمان مردم هرگز مرا بر در خانه‌اي نخواهند ديد. كسي چون من قدرت تحمل اهانت دربانان را ندارد».
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 77 يا أميرا علي جريب من الأرض له تسعة من الحجّاب «اي كسي كه بر مقداري از زمين حكومت مي‌كني و نه نفر دربان داري ...».
جالسا في الخراب يحجب فيه‌ما رأينا إمارة في خراب «درحالي‌كه در ويرانه نشسته‌اي و در آن‌جا درباني مي‌كني، ما فرمانروايي در ويرانه را هرگز نديده‌ايم».

سرانجام، مرگ فرّاء فرامي‌رسد و او در سال 207 ه ق در سن شصت و هفت سالگي از دنيا مي‌رود.
سلمة بن عاصم شاگرد او مي‌گويد: هنگامي كه فرّاء در بستر بيماري افتاده بود، بر او وارد شدم و او درك و هوش خود را از دست داده بود، درآن‌حال مي‌گفت: اگر نصب باشد نصب است و اگر رفع باشد، رفع است و بدين‌سان اين دانشمند در طي زندگاني خود به فراگيري علم نحو و لغت پرداخت و دانش خود را در راه خدمت به قرآن به كار گرفت.

نكته بسيار قابل توجهي كه در شيوه تفسيري فرّاء وجود داشت و براي ما قابل درنگ است، اهميّت دادن وي به قرائت است؛ و اهتمام به قرائت از اصيل‌ترين شيوه‌هاي عملي در مطالعات قرآني است و مقصود از بررسي اين شيوه عملي تصحيح قرائت و ضبط درست آن است، چرا كه تحريف لفظي و به دنبال آن تحريف معنوي قرآن از تغيير قرائت ناشي مي‌شود. بنابراين، اهتمام به درستي تلفظ، همزمان با اهتمام به سلامت معناي آيات قرآن موجب حفظ و نگهداري متن قرآن از هرگونه شبهه و تحريف مي‌شود.
اين شيوه عملي در قرائت، افزون براين‌كه در توثيق نص قرآن و نگهداري آن از تحريف، داراي ارزش حياتي و عملي قابل ملاحظه‌اي است، در زماني كه كتابت رواج نداشته و اعتماد مردم تنها به ذهن و حافظه خودشان بوده است، نيز ارزشي والا دارد.
اهتمام به قرائت به‌طور منطقي مستلزم اهتمام ورزيدن به ساختار نحوي در متن
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 78
قرآن است، زيرا اهميّت دادن به ضبط دقيق حروف آخر واژه‌ها اساس معناست، زيرا معنا پيرامون ثبت واژه دور مي‌زند: هر فاعلي مرفوع و هر مفعولي منصوب و هر اسمي كه اسباب جر در آن باشد، مجرور است و همچنين است ساير ابواب نحوي ... بنابراين، توجّه نحويان به اعراب قرآن پيش از هر چيزي به منظور خدمت به معناي قرآن و روشن شدن آن بوده است و من در تحليل نصوص قرآني، تلاشي خالصانه‌تر و صادقانه‌تر از تلاش نحويان كه در راه خدمت به متن قرآن به‌طور خاص و متون عربي به‌طور عام، داشته‌اند، سراغ ندارم. البته آنان گاهي دچار اشتباه جزئي نسبت به متون شده‌اند، ولي ترديدي نيست كه تلاش خالصانه نحويان در زيبا بيان كردن متن قرآن و اهداف عاليه آنها در روشن ساختن معاني، چيزي است كه جا دارد بدان مباهات شود، مباهاتي نه با سخناني اغراق‌آميز و پرزرق‌وبرق بلكه با پژوهشي ژرف درباره كوششهاي نحويان كه كارهاي درست ايشان را بازگويد، خطاهايشان را به نقد كشد و در صورت نياز، شيوه‌هاي آنان را تصحيح كند.

در نسخه خطّي كه نزد من است و از نسخه موجود در كتابخانه عثمانيه نور، عكس‌برداري شده، تاريخ نگارش «معاني القرآن» قرن چهارم هجري بيان شده است.
اين نسخه از ابتداي سوره زمر تا آخر قرآن را دربردارد و از طريق همين نسخه مي‌كوشيم با روش ابو زكريا فرّاء آشنا شويم. از آغاز اين تفسير اهتمام به قرائت كه قبلا بدان اشاره كرديم، به چشم مي‌خورد.
1- الف: او در مورد آيه: يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَ أَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ «1»، مي‌نويسد: قرّاء بر «يخربون» اجماع كرده‌اند، مگر ابو عبد الرحمن سلمي كه «يخرّبون» قرائت كرده است و قرائت همه آنان صحيح است، گرچه جمع كردن ميان قرائت قرّاء نزد من پسنديده‌تر

---

(1)- حشر/ 2.

است، و دليل اين‌كه فرّاء قرائت اجماعي را ترجيح مي‌داد و بهتر مي‌دانست اين بود كه به اعتقاد وي قاريان از محدّثيني پيروي مي‌كنند كه به تأويل قرآن داناترند.
ب: فرّاء معتقد بود، قرائتي درست است كه موجب تغيير معنا نشود، ولي او براي حفظ امانت علمي دوست داشت كه اعلان كند؛ كسي تاكنون چنين قرائت نكرده است.
به عنوان مثال، در مورد آيه: الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ، مي‌گويد: يحيي بن وثاب «كبير» خوانده و از ابن عباس نقل شده كه منظور از «كبير الإثم» (گناه بزرگ) شرك است و اين تفسير با قرائت كسي همخواني دارد كه آن را به صورت مفرد خوانده است.
ولي عموم قرّاء، كبائر الإثم و الفواحش؛ قرائت كرده‌اند، آنان «كبائر» را شيء كلي در نظر گرفته‌اند با اين‌كه در اصل يك چيز است. به نظر من [- فرّاء] كساني كه «كبائر» قرائت كرده‌اند بهتر است «الفواحش» را جرّ دهند، يعني آن را به كسر (الفواحش) بخوانند، زيرا عموم قرّاء آن را به فتح خوانده‌اند، تا «كبائر» به مجموع الإثم و الفواحش، اضافه شده باشد، سپس مي‌گويد: كسي را از قرّاء نديدم كه «الفواحش» را به كسر بخواند؟
2- چنان‌كه گفتيم فرّاء به خاطر تأثير مهمّ قرائتها در معنا به آنها اهميت مي‌داد.
الف: ازاين‌رو، فرّاء هميشه دوست داشت قرائت را از لحاظ معنوي توجيه كند و درپي قرائت، زيبايي معنا و حلاوت مضمون را نمايان سازد و ما اين

مطلب را در ضمن مثال دنبال مي‌كنيم: خداوند متعال فرموده: قُلْ أَ رَأَيْتُمْ ما تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي «1»، «به آنها بگو: آنچه را به جاي خدا پرستش مي‌كنيد، به من نشان دهيد ...». سپس فرموده:
ما ذا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ، «چه چيزي از زمين را آفريده‌اند؟» و نفرموده: ماذا خلقت و ماذا خلقن، زيرا منظور خداوند بتهايند و از آن‌جا كه آنها نيز مانند سلاطين و ديگران مورد خطاب، ستايش، مراجعه و تعظيم قرار مي‌گرفتند، آنها را به منزله انسان قرار داده است. فرّاء برحسب قرائت ابن مسعود بر اين معنا تأكيد دارد و مي‌گويد: عبد اللّه بن مسعود من تدعون من دون اللّه، قرائت كرده و از بتها تعبير به «من» كرده است و در اين تعبير، بتها در گفتار و كردار به‌طور آشكار به انسان تشبيه شده‌اند.

_____

(1)- احقاف/ 4.

ب: فرّاء در توجيه معنوي قرائت از يكي از وسايل مهمّ تفسير يعني از شأن نزول آيات كمك مي‌گرفت. به عنوان مثال، آيه: أَ لَيْسَ اللَّهُ بِكافٍ عَبْدَهُ، را يحيي بن وثاب و ابو جعفر مدني، أليس اللّه بكاف عباده، به لفظ جمع قرائت كرده‌اند، در حالي كه ديگر مسلمانان آن را به لفظ مفرد (عبده) خوانده‌اند، و فرّاء در تفسير قرائت مسلمين بيان مي‌كند كه قريش به پيامبر صلّي اللّه عليه و اله گفتند: آيا نمي‌ترسي كه خدايان ما تو را به خاطر نكوهش از آنها، بفريبند؟ آن‌گاه خداوند متعال اين آيه را نازل كرد: أَ لَيْسَ اللَّهُ بِكافٍ عَبْدَهُ «1»، «آيا خدا براي حفظ و نجات بنده‌اش- محمّد صلّي اللّه عليه و اله بسنده نيست؟» پس چگونه تو را از غير او مي‌ترسانند؟
سپس فرّاء با نگرش كلي به داستانهاي قرآن، قرائت ديگر را توضيح مي‌دهد و مي‌گويد: كساني كه «عباده» خوانده، گفته‌اند: مقصود از اين واژه پيامبرانند كه امّتهايشان آنان را تهديد مي‌كردند، چنان‌كه قرآن سخن قوم هود را نقل مي‌كند كه به او گفتند: إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَراكَ بَعْضُ آلِهَتِنا بِسُوءٍ «2»، «تنها چيزي كه درباره تو مي‌گوييم اين است كه بعضي از خدايان ما به تو زيان رسانده‌اند»، پس خداوند متعال كه فرموده: أليس اللّه بكاف عباده، منظور از «عباد» محمّد صلّي اللّه عليه و اله يا پيامبران پيش از اويند و هر دو قرائت درست است.
3- فرّاء و علم نحو الف: فرّاء گاهي براي زيبايي معناي لفظ يك نوع قرائت را نيكو مي‌شمرد. او در مورد آيه: وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ «3»، «و آسمانها پيچيده در دست اوست» مي‌گويد:
رفع سموات به باي بيمينه است و گويي خداوند فرموده: و السّماوات في يمينه «4» و در اين صورت بهتر اين است كه مطويّات، منصوب و حال

باشد.

_____

(1)- زمر/ 36.
(2)- هود/ 54.
(3)- زمر/ 67.
(4)- ظاهرا مراد اين است كه رفع «سموات» به وسيله متعلق جارّ و مجرور است و در اصل استقرّت السموات في يمينه بوده است. م.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 81
ب: فرّاء گاهي در تحقيق و بررسي صنعت نحو، درپي بيان وجوهي برمي‌آيد كه ناخودآگاه موجب فاسد شدن معنا مي‌شود و در مورد آيه: فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ «1»، «خدا را پرستش كن و دين خود را براي او خالص گردان» مي‌گويد: الدّين منصوب است به مخلصا، سپس وجه ديگري بيان مي‌كند كه در آن، الدّين مرفوع به «له» است و مخلصا لازم است نه متعدّي و گويي چنين است: اعبد اللّه مطيعا فله الدّين، ولي اين توجيه نحوي سياق معنا را بر هم مي‌زند، بلكه مي‌توان گفت: موجب تكرار معنا مي‌شود بدون اين كه چيزي بر آن بيفزايد، زيرا آيه بعد كه مي‌فرمايد: أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخالِصُ، معنايش كاملا همان است كه فرّاء در قرائت به رفع اراده كرده است. بنابراين، اگر او به سياق بين دو آيه توجه مي‌داشت، وجه دوم را ياد نمي‌كرد.
ج: به رغم اين‌كه ديدگاههاي نحوي فرّاء منابعي دارد كه از آن گرفته شده است، امّا گاه نظريه‌اي را از او مي‌بينيم كه بسيار جالب است. به عنوان مثال در مورد آيه: وَ إِذا مَسَّ الْإِنْسانَ ضُرٌّ دَعا رَبَّهُ ... نَسِيَ ما كانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ «2»، «هنگامي كه انسان را زياني رسد، پروردگار خود را مي‌خواند ... ولي هرگاه نعمتي به او عطا شود كسي را كه مي‌خواند به فراموشي مي‌سپارد» مي‌گويد: مقصود از «ما» خداوند متعال است. او سپس گفتگويي را درباره به كار رفتن «ما» به جاي «من» مطرح مي‌كند:
اگر بگوييد چرا قرآن نسي من كان يدعوا؛ نگفت؟ پاسخ اين است كه لفظ «ما» گاهي به جاي «من» به كار رفته است. چنان‌كه خداوند متعال فرمايد: قُلْ يا أَيُّهَا الْكافِرُونَ* لا أَعْبُدُ ما تَعْبُدُونَ* وَ لا أَنْتُمْ عابِدُونَ ما أَعْبُدُ، منظور از «ما» در ما أعبد خداوند متعال است. خداوند در جاي ديگري مي‌فرمايد: فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ؛ كه به جاي «من» لفظ «ما» به كار رفته است. و نظير اين است آيه: أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَ؛ يعني لمن خلقت.
ممكن است منظور از «ما» در نَسِيَ ما كانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ چيزي باشد كه به خاطر آن چيز قبلا خدا را مي‌خواندند. به‌هرحال شما مختاريد كه ضمير إليه را به «ما»

(1)- زمر/ 2.
(2)- زمر/ 8.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 82
برگردانيد يا به «من» كه هر دو وجه صحيح است و چنان‌كه مشاهده مي‌شود بنابر هر دو وجه معنا زيباست، هرچند به گفته فرّاء، بنابر وجه دوم، معنا شيرين‌تر است، زيرا آيه به خواسته مردم اشاره دارد و حالت حسرت و زاري و خواري آنها را در روزي كه انسان فراموشكار به خاطر زيانهايش به خدا پناه مي‌برد، مجسم مي‌سازد.
4- حقيقت اين است كه فرّاء مرد معنا بود و در آن دقت مي‌كرد و دقّت و تأمّل از كسي مانند فرّاء عجيب نيست، زيرا هنر او انديشيدن درباره سخن است. او به اين پرسش كه: چگونه خداوند فرموده: وَ لا يَرْضي لِعِبادِهِ الْكُفْرَ «1»، «خداوند هرگز كفر را براي بندگانش نمي‌پسندد»، در حالي كه آنها كافر شدند؟ پاسخ مي‌دهد: تقدير آيه: لا يرضي أن يكفروا است، يعني خدا كافر شدن آنها را نمي‌پسندد، نه اين‌كه اصل كفر را [تا نگذارد كسي كافر شود].
5- فرّاء درباره شيوه قرآني، بررسيهاي جالب و اساسي داشت كه حاكي از هشياري بسيار وي بود:
الف- او در بيان شيوه آوردن ضمير در سخن خداي متعال: فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعاً «2»:
مي‌گويد: مقصود از «به»، «بالوادي» (در بيابان) است، هرچند قبلا ذكر نشده است و اين كاربرد جايز است، زيرا گردوغبار تنها از مكان بلند مي‌شود هرچند نام آن برده نشده باشد. و هرگاه نام چيزي شناخته شود، ضمير كنايه از آن آورده مي‌شود، هرچند ذكري از آن چيز به ميان نيامده باشد.
خداوند در سوره قدر مي‌فرمايد: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ «3»، «ما قرآن را در شب قدر نازل كرديم». اين آيه ابتداي سوره است و در هيچ سوره ديگري ابتدا به ضمير نشده مگر پس از آن‌كه در آيات قبل ذكري از مرجع آن به ميان آمده است، مانند: حم* وَ الْكِتابِ الْمُبِينِ* إِنَّا أَنْزَلْناهُ ...؛ و در جاي ديگر خداوند مي‌فرمايد: إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّي تَوارَتْ بِالْحِجابِ «4»، «گفت من اين اسبان را به خاطر پروردگارم

(1)- زمر/ 7.
(2)- عاديات/ 4.
(3)- قدر/ 1.
(4)- ص/ 32.

دوست دارم (همچنان مي‌گفت) تا خورشيد در حجاب (شب) پنهان شد» و مقصود از ضمير در «توارت» خورشيد است، در حالي كه قبلا ذكري از آن به ميان نيامده است.
ب- فرّاء از زيبايي تكرار در بيان قرآني به‌طور خاص و در بيان عربي به‌طور عام پرده برمي‌دارد. او در مورد آيه: كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ* ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، مي‌گويد:
عرب به منظور تأكيد و بيم دادن بيشتر، واژه را تكرار مي‌كند و اين آيه از همين باب است، و در آيه: لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ* ثُمَّ لَتَرَوُنَّها، نيز تكرار فعل براي تأكيد است.
ج- فرّاء شيفته آهنگ بيان قرآن بود، ازاين‌رو، در برابر متون قرآن بسيار درنگ مي‌كرد و آهنگ شيوه بياني آن را مورد توجه قرار مي‌داد. او مي‌گويد: در آيه: إِنَّها تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ «1»، «البته آن آتش شراره‌اي پرتاب مي‌كند مانند قصري بزرگ» منظور از «قصر» بنايي از بناهاي بزرگ عرب است و مفرد و جمع آن هر دو، عربي هستند. خداوند متعال مي‌فرمايد: سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُرَ «2»، «بزودي همه كفار شكست مي‌خورند و پا به فرار مي‌گذارند» منظور از يولّون الدّبر، پشت كردن كفار است. گويي قرآن بنابر آنچه عرب دوست مي‌داشت، يعني هماهنگي مقاطع آيات، نازل شده است، چنان‌كه مي‌بينيم در سوره قمر مي‌فرمايد: إِلي شَيْ‌ءٍ نُكُرٍ؛ كاف «نكر» را هماهنگ با ديگر آيات اين سوره مضموم و تلفظ آن را ثقيل ساخته است و در جاي ديگر مي‌گويد: فَحاسَبْناها حِساباً شَدِيداً وَ عَذَّبْناها عَذاباً نُكْراً «3»، و قرّاء اتفاق‌نظر دارند كه قرائت اين آيه آسان و روان ولي قرائت آيه نخست سنگين و دشوار است؛ و نظير اين است: الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبانٍ «4»، و نيز سخن خداوند: جَزاءً مِنْ رَبِّكَ عَطاءً حِساباً «5»، به‌اين‌ترتيب مقاطع آيات هماهنگ با يكديگر آمده است و اين هماهنگي و نظم در آيات قرآن بيش از آن است كه در اين كتاب بيان شود. و ذكر همين چند مورد براي شما خوانندگان گرامي بسنده است.

---

(1)- مرسلات/ 32.
(2)- قمر/ 45.
(3)- طلاق/ 8.
(4)- رحمن/ 5.
(5)- نبأ/ 36.

6- فرّاء در تفسير واژه‌هاي قرآن از تفسير روايي و يا تفاسير عرب يعني اهل لغت بهره مي‌گيرد.

الف: به عنوان مثال، او در مورد سخن خداي متعال: وَ حاقَ بِهِمْ «1»، مي‌گويد: اين جمله در سخن عرب به معناي عاد عليهم (به آنها برگشت) مي‌باشد و در تفسير آمده است: حاق بهم، يعني احاط بهم و نزل بهم، (آنها را احاطه كرد و بر آنها نازل شد).
و نيز مي‌گويد: واژه زُخْرُفاً، «2» به معناي طلا است و در تفسير آمده است:
نجعلها لهم من فضّة و من زخرف، «ما براي آنها خانه‌هايي از طلا و نقره قرار مي‌دهيم» فرّاء در اين‌گونه تفسيرها، بازگوكننده نظر صحابه و تابعين يا بيان‌كننده تفسير اهل لغت با رعايت اختصار است.
ب: در عين حال او با ذكر شأن نزول يا رويدادهاي تاريخي نقل شده درباره آيات قرآن، از خود علاقه زيادي براي روشن ساختن معناي آنها نشان مي‌دهد. وي در توضيح آيه: وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كانَ خَيْراً ما سَبَقُونا إِلَيْهِ «3»، «كافران درباره مؤمنان گفتند. اگر (اسلام) چيز خوبي بود هرگز آنها بر ما پيشي نمي‌گرفتند»، مي‌گويد: چون قبايل «مزينه»، «جهينه» و «غفار» به اسلام گرويدند، قبيله‌هاي «بني عامر» و «غطفان» و «اشجع» و «أسد» گفتند: اگر اسلام آوردن خوب بود، چوپانان هرگز بر ما پيشي نمي‌گرفتند. اين است معناي سخن خداي متعال: لَوْ كانَ خَيْراً ما سَبَقُونا إِلَيْهِ.
در مورد آيه: قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبي «4»، «بگو من هيچ پاداشي از شما براي رسالتم درخواست نمي‌كنم، جز دوست داشتن نزديكانم». گفته است: انصار هزينه‌اي براي پيامبر جمع‌آوري كردند تا در ازاي رنج و زحمتي كه از طرف اصحاب بر آن حضرت وارد مي‌شد از آن بهره‌مند شود. آنان، آن را نزد پيامبر صلّي اللّه عليه و اله آوردند و گفتند: خداوند متعال ما را به وسيله تو هدايت كرد و تو فرزند برادر (مهاجر) ما هستي.
اين مال را بگير و از آن، براي نيازمنديهاي خود استفاده كن. حضرت از قبول آن

---

(1)- نحل/ 34.
(2)- زخرف/ 35.
(3)- احقاف/ 11.
(4)- شوري/ 23.

خودداري كرد و خدا آيه مورد بحث را نازل فرمود: اي پيامبر به آنان بگو من در برابر رسالتم مزدي از شما مطالبه نمي‌كنم، جز اين‌كه شما خويشان و نزديكان مرا دوست بداريد. ابن عباس گفته است: منظور از

«قربي» خويشاوندان رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله از قريش هستند.»1«
فرّاء در اين بعد از شيوه تفسيري خويش، خود را در چهارچوب نوشته‌هاي

---

(1)- رواياتِ فراواني در منابع اهل سنت و شيعه از شخص پيامبر صلّي اللّه عليه و اله نقل شده كه نشان مي‌دهد منظور از «قربي» اهل بيت و نزديكان و خاصان پيامبرند، نه عموم خويشاوندان آن حضرت از قريش، به عنوان نمونه:
1- احمد در فضائل الصحابه با سند خود از سعيد بن جبير از عامر چنين نقل مي‌كند: «هنگامي كه آيه:
قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبي، نازل شد، اصحاب عرض كردند اي رسول خدا! خويشاوندان تو كه مودّت آنها بر ما واجب است كيانند؟ فرمود، علي و فاطمه و دو فرزندشان (حسن و حسين عليهما السّلام)، و اين سخن را سه بار تكرار فرمود. احقاق الحق، ج 3، ص 2 و تفسير قرطبي، ج 8، ص 5843.
2- از امام علي بن حسين عليهما السّلام نقل شده كه وقتي أمير مؤمنان عليه السّلام به شهادت رسيد، حسن بن علي عليهما السّلام در ميان مردم خطبه خواند كه بخشي از آن اين بود: انا من اهل البيت الذي افترض اللّه مودتهم علي كل مسلم فقال تبارك و تعالي لنبيّه صلّي اللّه عليه و اله قل لا اسئلكم عليه أجرا إلا المودة في القربي و من يقترف حسنة نزد له فيها حسنا فاقتراف الحسنة مودتنا أهل البيت؛ من از خانداني هستم كه خداوند مودت آنها را بر هر مسلماني واجب كرده است، و به پيامبرش فرمود: قل لا اسئلكم ... منظور خداوند از «اكتساب حسنه» مودّت ما اهل بيت است. مستدرك الصحيحين، ج 3، ص 172.
3- سيوطي در الدر المنثور، ج 6، ص 7، در ذيل آيه مورد بحث از مجاهد، از ابن عباس نقل كرده كه در تفسير آيه: قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبي؛ گفت: أن تحفظوني في أهل بيتي و تودّوهم بي؛ منظور اين است كه حق مرا در اهل بيتم حفظ كنيد، و آنها را به سبب من دوست بداريد.
فخر رازي از كشاف زمخشري چنين نقل مي‌كند: «وقتي اين آيه نازل شد، عرض كردند: اي رسول خدا! خويشاوندان تو كيانند كه مودّتشان بر ما واجب است؟ فرمود: «علي و فاطمه و دو فرزندشان». تفسير فخر رازي، ج 27، ص 166.
بنابراين، آنچه از ابن عباس نقل شده خلاف روايات معتبري است كه از طريق شيعه و سني در تفسير «قربي» در دسترس ما هست، علاوه بر اين، مؤلف مأخذي براي آن بيان نكرده است. م.

مفسران روايي محدود ساخته است، زيرا او مطالب و شأن نزولهايي را كه در تفاسير آنها، نقل شده، بيان مي‌كند.
7- فرّاء با معتزله دمساز بود، و شما- به سبب جانبداري او از مكتب اعتزال- مي‌بينيد كه وي به آزادي اراده انسان در تفسيرش گرايش دارد. ليكن تفسير او نه لجاجت كلامي را در خود دارد و نه بي‌پايگي تأويل را بلكه تفسير او، تفسيري ساده و بي‌آلايش است. و در تفسير آيه: فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها، «1» مي‌گويد: يعني خداوند راه خير و شر را به نفس آدمي معرّفي كرد، و اين آيه نظير آيه: وَ هَدَيْناهُ النَّجْدَيْنِ «2»، «و او را به خيروشر هدايت نموديم»، است.
فرّاء در تفسيرش آيات مربوط به صفات پروردگار را به گونه‌اي شرح مي‌دهد كه هيچ عقيده‌اي را مخدوش نمي‌سازد. او در تفسير آيه: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ «3»، مي‌گويد:
يعني در وفاي به عهد دست خدا بالاي دست آنهاست.
بنابراين، شيوه فرّاء در تفسير، پيش از هر چيز بر فرهنگ اصيل عرب استوار است، فرهنگي كه مؤلفه‌هاي آن از اولين كتاب عربي يعني قرآن و پس از آن، حديث الهام مي‌گيرد و در مرحله بعد بر تفاسير منقوله از رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله و صحابه و تابعين متكي است.
سپس زبان ادبيات و تاريخ عرب را مي‌توان نام برد كه فرّاء با تكيه بر همه اينها و اهتمام و توجه او در قدم اوّل به تصحيص قرائت و ضبط صحيح آن، به تفسير آيات قرآن مي‌پرداخت. او در درك اسرار زيبايي سخن در بيان قرآني از ذوق سليم عرب برخوردار بود.

_____

(1)- شمس/ 8.
(2)- بلد/ 10.
(3)- فتح/ 10.

فصل دوم ابو عبیده و کتاب مجاز القرآن

اشاره

ما همواره علاقه‌منديم، سعي و كوشش مسلماني را كه در راه خدمت به اوّلين كتاب مسلمانان يعني قرآن انجام مي‌دهد و نيز همه جوانب زندگي او را تا آن‌جا كه منابع و مصادر از وي سخني به ميان آورده‌اند؛ آشكار ساخته و مورد بررسي قرار دهيم. در غير اين صورت، تصوري درست و همه‌جانبه از آنها به دست نخواهيم آورد و جز اندكي از زندگي آنان براي ما روشن و قطعي نخواهد بود؛ زيرا مهارتها و گرايشهاي فكري يك فرد بدون ترديد در تأليفات علمي او منعكس مي‌شود. ازاين‌رو، تفاسير قرآن، در ترسيم انديشه مفسّر از ارزش والايي برخوردار است و مفسّر نيز به نوبه خود اگر از آگاهيها و انديشه و شخصيت علمي بهره‌مند باشد، تفسيرش منبع باارزش ديگري در تاريخ انديشه دوراني خواهد بود كه وي در آن دوران نگاشته است. بنابراين، اهميّت دادن به دانش و مهارت مفسّر و بررسي آثار و فعاليتهاي گوناگون زندگاني وي ما را به شناختي آگاهانه از شيوه او در تفسير قرآن و راه و روش او در تفهيم و تفهّم آن مي‌رساند.
به اعتقاد من، هيچ مفسّري به اندازه ابو عبيده معمّر بن مثنّي- كه محور بحث ماست- نيازمند اين نيست كه همه دقايق زندگي‌اش مورد جستجو و بررسي قرار گيرد، زيرا او از جهاتي مهم بود:
نخست اين‌كه؛ فارسي زباني بود متعصّب و ضدّ عرب، دوم؛ يهودي‌زاده بود، و سوم اين‌كه مسلماني بود كه علوم و معارف را به طرز گسترده، بخوبي مي‌دانست.
اهميّت اين مرد، آن بود كه به عنوان يك مفسّر، وقتي به تفسير كتاب خدا مي‌پردازد، از

همه اين جهات به دست مي‌آيد؛ و لذا ما تلاش خود را در اخباري كه در منابع عربي درباره ابو عبيده است متمركز مي‌كنيم.
ابو عبيده در سال 110 هجري متولد شد. قفطي دراين‌باره حكايتي را نقل كرده كه خلاصه‌اش چنين است: امير جعفر بن سليمان از ابو عبيده راجع به زمان ولادتش سؤال كرد. او گفت: پاسخ اين سؤال را عمر بن أبي ربيعه مخزومي پيش از من داده است.
هنگامي كه از وي سؤال شد، چه وقت تولّد يافتي؟ پاسخ داد: «در شبي كه عمر بن خطاب از دنيا رفت» و من نيز در شبي كه حسن بن أبي الحسن بصري مرد تولد يافتم و آن شبي از سال 110 هجري بود. بنابراين، پاسخ من و پاسخ عمر بن أبي ربيعه يكي است.
ولي علان شعوبي مي‌نويسد: ابو عبيده در سال 114 هجري متولّد شده

است.
نظير اين اختلاف‌نظر را در تاريخ فوت او نيز مي‌بينيم. به‌هرحال، اين اختلاف تأثيري بر آنچه ما در صدد بيان آن هستيم، ندارد.
علان شعوبي شخصا ادعا كرده كه ابو عبيده ملقب به سبخت، از مردم ايران و ايراني الاصل بوده است.
سيرافي نقل مي‌كند كه چون از اصالت ابو عبيده سؤال شد، گفت: پدرم به من خبر داد كه پدرش در «باجروان» يهودي بود. ابن خلكان معتقد است: «باجروان» نام قريه‌اي از توابع بلخ است، چنان‌كه نام شهري در ارمنستان، از توابع سروان نيز مي‌باشد. او اين قول را كه ابو عبيده از اهالي اين شهر باشد، ترجيح مي‌دهد.
در هر صورت زادگاه او خواه شهر بوده يا روستا، هر دو از توابع ايران است و در صورتي كه ابو عبيده يهودي‌زاده و ايراني الاصل بوده باشد، غلام بني عبيد اللّه بن معمر تيمي از عشيره مرة بن كعب بن لؤي بوده، يعني تربيت شده عرب است.
اين قبيل اخبار پراكنده، هرچند اطّلاعات اندكي از تولد ابو عبيده، به دست مي‌دهد امّا اخباري كه وضعيّت خانوادگي و يا چگونگي دوران كودكي او را در ايران براي ما بيان و مشخّص كند كه زندگي علمي او در عراق چگونه سپري شده است؛ وجود ندارد، جز يك خبر ضعيفي كه ياقوت حموي آورده و مضمونش چنين است: ابان بن

عثمان بن يحيي بن زكرياي لؤلؤي، استاد ابو عبيده و ابن سلام جمعي بوده است و اين دو شاگرد، اشعاري را از استادشان (ابان) نقل كرده‌اند و نيز مفاد خبر ديگري كه ياقوت نقل مي‌كند چنين است: ابو عبيده لغت را از يونس بن حبيب و أبو عمرو بن علاء فراگرفت و او اين خبر را به هشام بن عروة اسناد داده است.
ليك، اين گفتارها، وسعت دانش و اطّلاعات ابو عبيده را تاييد مي‌كند و براي ما همين بس است كه جاحظ درباره او مي‌گويد: «در ميان أصحاب اجماع و ديگران، فردي داناتر از او در همه علوم نبود» سخن يزيد بن مرة ديدگاه جاحظ را بيشتر تأييد مي‌كند آن‌جا كه مي‌گويد: «از ابو عبيده درباره هيچ دانشي سؤال نمي‌شد، مگر اين‌كه سؤال‌كننده گمان مي‌كرد وي به علوم ديگر آشنا نيست و به هيچ علمي بيشتر از اين علم نپرداخته است.»
اگر به نخستين منابع دانشها و مهارتهاي ابو عبيده مراجعه كنيم، او را به سه منبع وابسته خواهيم يافت:
1- فرهنگ يهود كه آن را از نياكانش به ارث برده بود.
2- فرهنگ ايراني كه آن را در وطنش آموخته بود.
3- سرانجام، دانش عربي كه براي تحصيل آن تلاش كرد تا اين‌كه به آن

شهرت يافت. اگر تمام كتابهاي ابو عبيده سالم و دست‌نخورده مانده بود، قادر بوديم، ابعاد شخصيت علمي او را به روشني به تصوير كشيم. بنابراين، براي ما به آساني مقدور نيست از ميزان دانشي كه وي از ناحيه يهود به دست آورده است، آگاه شويم و به عنوان مثال همين دانش را در كتاب مجاز القرآن وي كه كاملا خالي از اسرائيليات است، توضيح دهيم و ياقوت حموي نيز تمام تأليفات ابو عبيده را بيان نكرده است و درميان كتابهايي هم كه از او به ثبت رسانيده، كتابي كه در زمينه اسرائيليات تأليف كرده باشد، وجود ندارد.
ليك در مورد دانش ايراني ابو عبيده، آثار و شواهدي در دست است كه نشان‌دهنده دانش اوست. البته، بسيار در آن غلو شده است. چه، مي‌گويند: او اين دانش را در
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 90
بدگويي از عرب و طرفداري از ايرانيان به كار گرفت و به همين جهت وي يكي از رؤساي شعوبيه به شمار مي‌آمد. ابن نديم در الفهرست، نام برخي از كتابهايي را كه وي در آنها به بدگويي از عرب پرداخته، ذكر كرده و نوشته است: ابو عبيده معايب عرب را منتشر و از زشتيهاي آنان سخن مي‌گفت. او كتابهاي لصوص العرب و ادعياء العرب را بر ضد عرب نوشت و از سوي ديگر كتابي در فضيلت ايرانيان تأليف كرد و به وسيله آن به عرب فخر مي‌فروخت. او تأليف ديگري در أخبار مربوط به ايرانيان دارد و مسعودي در مروج الذهب از آن نام مي‌برد. در اين كتاب ابو عبيده سلسله سلاطين ايران و جانشينانشان و نيز اخبار و سخنان و تيره‌هاي مختلف آنان و همچنين شهرها و دهستانهايي كه آنان بنا كردند و نهرهايي كه كندند و خانواده‌هايشان و نام و نشان هر گروه از آنان، از قبيل شهارجه و ديگران را توصيف مي‌كند و هدف ابو عبيده از نوشتن اين‌گونه كتابها آن بود كه برتري خود را بر عرب- كه كشورش را فتح كرده و آن را به نور اسلام روشن ساخته بود- به اثبات برساند.
ابن قتيبه يكي از روشهايي را كه ابو عبيده در بد نام كردن عرب دنبال مي‌كرد، براي ما ترسيم كرده است. او آنچه عرب بدان افتخار مي‌كرد، به ريشخند مي‌گرفت.
عرب به قوس حاجب [نام شخصي است] فخر مي‌ورزيد و به وفاداري او عزّت مي‌جست، در حالي كه ابو عبيده كار حاجب را كوچك و كم‌ارزش شمرده است. او سخن شاعر عرب:
ايا ابنة عبد اللّه و ابنة مالكو يا ابنة ذي البردين و الفرس و الورد «اي دختر عبد اللّه و دختر مالك و اي دختر صاحب دو عباي پشمين و اسب و گله شتر» را با تمسخر نقل مي‌كرد و از اين‌كه آنها خود را مي‌ستايند كه پدرانشان داراي لباس پشمي و اسب و گله شتر هستند، اظهار شگفتي

مي‌كرد.
ابو عبيده در آن كتاب به مقايسه عرب با شاهان ايران و تاج‌وتخت آنان مي‌پردازد و نقل مي‌كند كه خسرو پرويز نهصد و پنجاه پيل در اصطبلهايش داشت و هزار كنيز در خدمت او بودند و در اتاق مخصوص وي كه مشرف بر واردشوندگان بود، هزار ظرف

طلا وجود داشت.
شيوه ديگري كه ابو عبيده- و ديگر شعوبيان (ملّي‌گرايان)- در بدگويي از عرب بدان روي آورده بودند، جعل داستانهاي زشت در شرح اشعار يا ضرب المثلهاي عرب بود.
روش سومي كه در كار ابو عبيده مشاهده مي‌كنيم اين است كه او مطلبي را به غير گوينده آن نسبت مي‌داد، و هدف او و هم‌مسلكانش به تباهي كشاندن فرهنگ و ادب عرب و محو نشانه‌هاي آن بود تا فرهنگ قابل اعتمادي براي عرب باقي نماند و عزّتي را كه عرب به خاطر ميراث شعري خود اندوخته بود، از ميان ببرد، اشعاري كه دربردارنده مفاخر عرب و حافظ انساب و جنگهايشان و بازگوكننده برداشتها و افكارشان و نشان دهنده وضعيّت محيط اجتماعي آنها بود. ابو عبيده درباره اين دو بيت شعر:
هيّنون ليّنون أيسار ذوو كرم‌سوّاس مكرمة ابناء ايسار «فرزندان عمرو غنوي، نرمخو، ثروتمند صاحب كرم، بزرگ پرورده و غني زاده‌اند»
ان يسالوا الخير يعطوه و ان خبّروافي الجهد ادرك منهم طيب اخبار «اگر از آنان طلب خير شود، آن را عطا كنند و چنانچه از تلاش و كوشش آنان خبر دهند، خبرهاي خوبي از آنان دريافت شود».
مي‌گويد: اين شعر از عرندس كلابي است كه در آن بني عمرو غنوي را مي‌ستايد، ولي اصمعي منكر اين نسبت است و مي‌گويد: محال است كه كلابي، غنوي را ستايش كند، زيرا آنها با يكديگر دشمن بودند.
با توجه به ناپديد شدن كتابهايي كه شعوبيه براي بد نام كردن عرب نوشته بودند- از جمله تأليفات ابو عبيده- معلوم مي‌شود مهمترين سبب نابودي آنها اين بوده است كه مسلمانان، گرايش شعوبيه را گرايشي ضد اسلامي به شمار مي‌آوردند؛ ازاين‌رو از بازگو كردن آن اجتناب مي‌ورزيدند و افرادي مانند جار اللّه زمخشري كه اسلامشان درست است از اين گرايش بيزاري جسته‌اند. او در مقدّمه كتاب خود، المفصل، خداوند را به

خاطر اين‌كه او را بر فطرت طرفداري از عرب و تعصّب داشتن نسبت به آنان آفريده، و او را از پيوستن به گروه شعوبيه مبرّا ساخته، سپاس مي‌گويد.
آنچه گفته آمد آثار دانش فارسي ابو عبيده بود و چيزي كه باقي مي‌ماند

اين است كه با دانش عربي او آشنا شويم. ابن قتيبه در كتاب خود، «المعارف»، درباره او مي‌نويسد:
بيگانگي ابو عبيده با عرب و اخبار وقايع آن محسوس‌تر بود. سيرافي مي‌گويد: ابو عبيده داناترين مردم به انساب عرب و جنگهاي آنان بود. او كتابهاي بسياري درباره تاريخ و جنگهاي عرب دارد، مانند كتاب مقاتل الفرسان، و نيز كتابهايي درباره جنگهاي معروف عرب نوشته است.
مبرّد، اصمعي و ابو عبيده را با يكديگر مقايسه مي‌كند و مي‌گويد: ابو عبيده و اصمعي قهرمانان شعر و غرائب معاني بودند، ولي ابو عبيده در علم انساب بر اصمعي برتري داشت و اصمعي در علم نحو از ابو عبيده داناتر بود.
ابن مناذر، دانش لغويون بزرگ قرن سوم هجري را مقايسه مي‌كند و عقيده دارد كه اصمعي به يك سوم لغات و ابو عبيده يك دوم لغت و ابو زيد دو سوم آنها را پاسخ مي‌دادند. اين سخن ابن مناذر برخلاف ظاهرش تفسير شده است و گفته‌اند: منشأ اين تفاوت، كمي و زيادي دانش آنان نبوده، بلكه منشأ آن وسعت فراگيري و حفظ و اظهار نظر در لغت و محدوديت در اين مورد بوده است، برخي از آنان مانند اصمعي در امر فراگيري لغت دچار زحمت و فشار بودند. ابو عبيده- چنان‌كه ابو الطيب گويد- از ميان اين سه نفر داناترين آنها نسبت به جنگها و اخبار عرب، و جامعترين فرد در علوم عربي بود، فرّاء درباره ابو عبيده مي‌گويد: او كاملترين مردم و داناترين آنان به جنگهاي عرب و مذاهب آنهاست.
از ابو عبيده نقل شده است كه مي‌گفت: در جاهليت و اسلام هيچ‌گاه دو اسب سوار، باهم روبه‌رو نشده‌اند، جز اين‌كه من نوع اسب آنها و سوارکاران آن دو را مي‌شناسم و اين سخن باوجود اغراق‌آميز بودنش بدون ترديد، نشان‌دهنده دانش وسيع او نسبت به اخبار عرب است.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 93
قفطي نقل مي‌كند كه ابو عبيده گفت: مثالهايي را كه برروي برگه‌هاي كاغذ نوشته شده بود به جعفر بن سليمان دادم، از من سؤال شد چه تعداد است، گفتم: چهارده هزار مثال. قفطي با اظهار تعجّب از اين احاطه علمي و مهم دانستن آن چنين مي‌گويد: بنگر به اين گستردگي دانش در نقل مثالها و آنچه را كه ابو عبيد قاسم بن سلام نقل كرده است با آن مقايسه كن، زيرا او پس از كوشش زياد توانست هزار مثال بياورد.
شايد بهترين دليل بر وسعت دانش عربي ابو عبيده كتاب او «النقائض بين جرير و الفرزدق» باشد. او اشعاري را كه ميان جرير و فرزدق ردّوبدل شده و در پاسخ يكديگر گفته‌اند، در اين كتاب آورده و برخي از اشعار مشكل و كلمات نامأنوس را تفسير كرده و شرح كاملي بر جنگهاي عرب و وقايع مهمّ آن نوشته كه پايه مطالبي به شمار مي‌رود كه بعدها در منابع

عربي آمده است. اين كتاب نشانه وسعت دانش و اطّلاع ابو عبيده از ادب و شعر و تاريخ عرب و قبايل و انساب آنهاست. بدون ترديد به خاطر همين شهرت علمي ابو عبيده در دانش عربي بود كه هارون الرشيد او را در سال 188 ه ق از بصره به بغداد آورد و در آن‌جا برخي از كتابهاي ابو عبيده را آموخت.
ابو عبيده را به‌ويژه در فرهنگ اسلامي- چنان‌كه ياقوت حموي گويد- اوّلين كسي مي‌يابيم كه درباره غرائب و الفاظ مشكل حديث، كتاب نوشته است. دار قطني درباره وي گفته است: ابو عبيده شخص بدي نيست هرچند به داشتن برخي از عقايد خوارج و بدعتگذاري متهم است. او با اين‌كه به دانش عربي كاملا مسلّط بود، پاره‌اي نقاط ضعف نيز داشت. به عنوان مثال خوش‌بيان نبود، به‌طوري كه باهلي صاحب كتاب «المعاني» مي‌گويد: هرگاه دانشجويان در مجلس درس اصمعي حضور مي‌يافتند، دانشي كه از او كسب مي‌كردند مانند سرگيني بود كه از بازار در به دست مي‌آوردند؛ ولي هرگاه براي كسب علم نزد ابو عبيده مي‌رفتند، مثل اين بود كه دري را از ميان سرگين برمي‌گرفتند و سببش اين بود كه اصمعي از بيان خوبي برخوردار بود و اشعار و مطالب كم‌ارزش را به گونه‌اي توصيف مي‌كرد كه زشت را در نظر مخاطب زيبا جلوه مي‌داد، هرچند با اين وصف بهره علمي چنداني عايد [مخاطب] نمي‌شد، ولي ابو عبيده باوجود آن‌كه از

دانش زيادي برخوردار بود و مي‌توانست بهره زيادي از آن به ديگران برساند، بيان خوبي نداشت و اشعار عربي را شكسته و نادرست مي‌خواند، و آنها را با ذوق شعري و برداشت خود تفسير نمي‌كرد، و در تفسير شعر دچار خطاهايي مي‌شد. قفطي نقل مي‌كند. اين شعر جرير كه آغازش چنين است:
طرب الحمام بذي الاراك فهاجني‌لا زلت في فنن و ايك ناضر «آواز كبوتر در ذي الأراك مرا آن‌چنان به هيجان آورد كه هنوز در ميان باغستانها و درختان انبوه شاد و باطراوتم».
بر عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير خوانده شد، تا به اين شعر او رسيدند:
امّا الفؤاد فلا يزال موكّلابهوي حمامة أو بريّا العاقر «اما دلم همواره در هواي «حمامة» و يا بيابان «عاقر» است»
توزي از عماره پرسيد؛ منظور از «حمامه» و «عاقر» چيست؟ عماره گفت: رفيق شما ابو عبيده چه مي‌گويد؟ پاسخ داد: او مي‌گويد: منظور، دو زن هستند، عماره خنديد و گفت: آنها دو توده شن در جانب راست‌وچپ خانه من است. علاوه بر اين، ابو عبيده خود اشعار ركيكي مي‌سرود. از چيزهايي كه بر او عيب گرفته مي‌شد اين بود كه هرگاه سخن مي‌گفت يا قرآن مي‌خواند، به اشتباه خود اطمينان داشت و مي‌گفت: علم نحو غير

قابل اطمينان است. ازاين‌رو- چنان‌كه ابن نديم نقل مي‌كند- قرآن را با نگاه خود مي‌خواند، زيرا دريافته بود كه اگر قرآن را با صداي بلند بخواند، در قرائت آن اشتباه مي‌كند.
بدون ترديد، همين علومي را كه ابو عبيده آموخته بود، به او شايستگي اين را داد كه همراه اصمعي به دربار هارون الرشيد راه يابد، ولي هارون، اصمعي را براي همنشيني با خود انتخاب كرد، زيرا او خوش‌بيان‌تر و براي مجالست با سلاطين شايسته‌تر بود و بر اثر همين انتخاب است كه مي‌بينيم ابو عبيده و اصمعي بر ضدّ يكديگر زياد شعر گفته‌اند و هريك به مخالفت با ديگري پرداخته است و حق اين است كه در وراي اين اختلاف يك حقيقت بزرگ نهفته و آن اين است كه هريك از آنها (ابو عبيده و اصمعي) در عصر

خود نماينده دو طرز تفكر متفاوت بودند.
اصمعي به دليل عرب‌بودنش مروّج انديشه عربيّت بود و در راه نشر آن تلاش مي‌كرد و در صحّت آنچه نقل مي‌كرد، دقّت داشت و صحيح‌ترين واژه‌ها را تجويز مي‌كرد. اصمعي از بيم اين‌كه مبادا اشتباه كند، از پاسخ گفتن به مسائل قرآن و حديث اجتناب مي‌ورزيد و اشعاري را كه هجو و دشنام در آنها بود، اظهار نمي‌كرد و گويي معتقد بود، اين كارها دين او را فاسد مي‌كند، يا به نظر وي هجو كردن افراد موجب پايين آمدن ارزش و احترام هجوشدگان يا قبيله آنها مي‌شود و اين امر به عربيّت كه مايه عزّت او بود، لطمه مي‌زند.
ليك ابو عبيده نماينده طرز تفكر شعوبيه و ايراني بود و عرب نزد او حرمتي نداشت، به‌طوري كه زبان به دشنام آنان و گفتن معايبشان مي‌گشود. وانگهي با آزاد انديشي قرآن را تفسير به رأي مي‌كرد و لذا اصمعي او را مورد انتقاد قرار مي‌داد، چنان‌كه بزودي در پايان همين بحث، تفصيل گفتار وي خواهد آمد.
ازاين‌رو، عرب گرد اصمعي مي‌چرخيدند و به حمايت از او و انديشه‌اش مي‌پرداختند. شعوبيها پيرامون ابو عبيده گرد مي‌آمدند و به دفاع و پشتيباني از وي برخاستند و با مكروحيله مي‌خواستند او را به دربار سلطان برسانند و مي‌بينيم اسحاق بن ابراهيم موصلي- كه ايراني است- به فضل بن ربيع چنين مي‌گويد:
عليك ابا عبيدة فاصطنعه‌فإنّ العلم عند أبي عبيدة «بر تو باد به ملازمت با ابو عبيده، پس او را برگزين كه علم در نزد ابو عبيده است».
و قدّمه و آثره عليه‌و دع عنك القريد بن القريدة «ابو عبيده را مقدم بدار و او را بر بوزينگك ترجيح بده و بوزينگك پسر بوزينگك را از خود طرد كن».
مقصود وي از كسي كه در بيت دوم هجو كرده، اصمعي است.
ابو نواس، شاعر شعوبي، ابو عبيده را بر اصمعي مقدّم مي‌دارد و دليلش

اين است
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 96
كه ابو عبيده كسي بود كه اگر به او امكان مي‌دادند، اخبار اوّلين و آخرين را براي آنان بيان مي‌كرد، ولي اصمعي بلبلي بود كه با آواز خود آنان را به وجد مي‌آورد. ابو الفرج اصفهاني نقل مي‌كند، اسحاق موصلي از معايب اصمعي نزد هارون الرشيد پرده برداشت و او را از كم‌سپاسي و بخل و فرومايگي اصمعي و اين‌كه نيكي در نزد او فزوني نمي‌يابد، باخبر ساخت، ولي ابو عبيده را نزد هارون به وثاقت و راستگويي و گذشت و نظربلندي و دانايي توصيف كرد و اين معايب را نزد فضل بن ربيع (والي بصره) نيز بيان كرد. او پيوسته از اصمعي بدگويي مي‌كرد تا اين‌كه منزلت وي را پايين آورد و او را از چشم خلفا انداخت و آنان كسي را نزد ابو عبيده فرستادند و او را به دربارشان آوردند.
اصمعي احساس مي‌كرد كه شعوبيه و برامكه پشت سر ابو عبيده قرار دارند و آنان از طريق شخص او با عربيت مبارزه مي‌كنند؛ ازاين‌رو در نكوهش برامكه مي‌گويد:
اذا ذكر الشّرك في مجلس‌اضاءت وجوه بني برمك «وقتي كه در مجلسي از شرك سخني به ميان آيد، چهره‌هاي برامكه، باز و روشن مي‌شود».
و ان تليت عندهم آيةاتوا بأحاديث عن مزدك «و اگر آيه‌اي از قرآن نزد آنان تلاوت شود، سخنان مزدك را به ميان مي‌آورند».
ابو عبيده علاوه بر شعوبي بودن، اوصاف ديگري را نيز داشت كه موجب كينه و نفرت مردم قرار گرفته بود. او مردي ژوليده بود، زبانش لكنت داشت؛ نسبش مشكوك و دين و اعتقادش نادرست بود و به مذهب اباضيه كه از خوارج هستند، گرايش داشت.
ابو حاتم سجستاني مي‌گويد: چون من از خوارج سجستان بودم، ابو عبيده مرا مورد لطف و احترام قرار مي‌داد. او مردي بددهان بود و همه مردم بصره براي حفظ آبرويشان خود را از او پنهان مي‌كردند. اصمعي هرگاه مي‌خواست وارد مسجد شود مي‌گفت: ببينيد او- ابو عبيده- در مسجد نيست! زيرا از بدزباني او مي‌ترسيد. چون ابو عبيده از دنيا رفت هيچ كس بر جنازه او حاضر نشد، زيرا كسي از شرّ زبانش در امان نمانده بود. ابو عبيده در سن پيري و در حال تصنيف و تأليف مرد و گفته شده تأليفات وي نزديك به دويست كتاب
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 97
بوده است.
در تاريخ درگذشت او اختلاف‌نظر بسيار است: صولي گويد: ابو عبيده در سال 209 ه ق از دنيا رفت؛ ديگري گويد: او 93 سال عمر كرد. در كتاب ابن عفير از قول پدرش آمده است: ابو عبيده معمر بن مثني تيمي در سال

211 ه ق وفات يافت. قول ديگر اين است كه در سال 210 ه ق مرده است. اقوال ديگري نيز وجود دارد. برخي گفته‌اند: فوت او در سال 208 ه. ق بوده است و نيز گفته شده ابو عبيده در سال 213 ه ق از دنيا رفته و 98 سال سن داشته است. بنابراين تاريخ فوت او منحصرا بين سالهاي 208 ه ق تا 213 ه ق بوده است.
از ميان كتابهايي كه ابو عبيده در زمينه مطالعات اسلامي تأليف كرده، مي‌توانيم سه مجلد را جداگانه نام ببريم، آنها عبارتند از: غريب القرآن، مجاز القرآن و غريب الحديث، جز كتاب مجاز القرآن، كتب ديگر وي به دست ما نرسيده است. بخشي از اين كتاب پس از انجام تحقيق برروي آن، منتشر شده است و بقيّه آن همچنان به صورت نسخه خطي است.
اين بود آنچه به نفع و يا بر ضد ابو عبيده گفته شده است، مردي كه علوم بسياري را فراگرفت و به خاطر اين‌كه يهودي‌زاده و ايراني الاصل و داراي مسلك شعوبي بود و با توجه به شرح حال او كه پيشتر بيان شد، وي ناگزير بود هنگامي كه به تفسير اوّلين كتاب مسلمانان (قرآن) مي‌پرداخت، عكس‌العمل شديدي از خود نشان دهد.
سؤال ما اين است كه هدف اين مرد از تفسير قرآن كريم چه بوده؟ و آيا كتاب مجاز القرآن را با نبوغ فطري خود تأليف كرده و اصالت دارد؟ اگر چنين است نشانه‌هاي آن چيست؟ و بالاخره بازتاب علمي تأليفش چه بوده؟ و چرا درباره آن اختلاف‌نظر وجود دارد تا آن‌جا كه برخي از علما كتاب او را از اوّلين كتبي برشمرده‌اند كه در علم بلاغت نوشته شده است؟

همان بازتاب و جنجالي كه آثار ابو عبيده در زمان ما به راه انداخته، در گذشته نيز به دنبال داشته است و شايد اين بازتاب حاكي از اصالت كاري باشد كه او در زمينه مطالعه و بررسي قرآن انجام داده است. به راستي جا داشت پيرامون شخصيت وي گفتگو شود. او كه در اصل فارسي زبان و يهودي‌زاده و شعوبي و مخالف عرب بود، پيرواني داشت كه نزد سلاطين عرب نيز از او حمايت مي‌كردند. ابو عبيده بسيار ناسزاگو و بدزبان بود. اطّلاع وي از اخبار و انساب عرب در اين امر به او كمك مي‌كرد، به علاوه، چنان‌كه نقل شده، او از خوارج انقلابي بود، ولي باوجود همه اينها بسيار زيرك بود و زبان و علوم عربي را بخوبي مي‌دانست و دوست و دشمن بر اين اتّفاق داشتند. بدون ترديد همين خصوصيت، اين شايستگي را به ابو عبيده داده بود كه با روحيه‌اي علمي، واقع‌گرايانه، و جسورانه، به پژوهش در مطالعات قرآني بپردازد و در عين حال روحيه امانتداري را كه لازمه يك پژوهش علمي محض است، دارا باشد و به صداقت و نوآوري شناخته شود. همين نگاه گذرا براي ما بسنده است كه به بررسي كتاب مجاز القرآن ابو عبيده بپردازيم. در آغاز با توجه به عنوان كتاب، اين پرسش مطرح مي‌شود كه آيا اين كتاب پژوهشي در بلاغت قرآن است يا چيزي ديگر؟ ما بيطرفانه خواهيم كوشيد نظر قطعي را در اين مورد بيان كنيم.
در روايت تاريخي كه شرايط تأليف كتاب مجاز القرآن و هدف از تأليف آن را شرح مي‌كند چنين آمده است:
«ابو عبيده گويد: در سال 188 ه ق فضل بن ربيع حاكم (سابق) بصره برايم پيغام فرستاد كه نزد او بروم. من به بغداد رفتم پس از كسب اجازه بر او وارد شدم. او جاي فراخي داشت كه با قالي يكپارچه‌اي فرش شده بود و در جايگاه مخصوص خود كه سطح آن بلندتر بود نشسته بود. من به عنوان وزير بر او سلام كردم. او پاسخ سلام مرا داد و به من لبخند زد و از من خواست نزديكش بنشينم. در كنار او نشستم و او مرا مورد لطف قرار داد و با گشاده‌رويي حال مرا پرسيد و گفت: شعري برايم بخوان. خواندم و او

به وجد آمد و خنديد و بسيار خوشحال شد. سپس مردي كه به نظر مي‌رسيد جزو نويسندگان است، وارد شد. او را در كنار من نشانده، به او گفت: آيا اين شخص را مي‌شناسي؟ جواب داد: اين ابو عبيده علّامه مردم بصره است. فضل بن ربيع افزود: ما او را به اين‌جا آورده‌ايم تا از دانش وي استفاده كنيم. آن مرد برايش دعا كرد و از او به خاطر اين كارش تقدير

كرد.
آن‌گاه مرد رو به من كرد و گفت: من مشتاق ديدن تو بودم و سؤالي داشتم، آيا اجازه مي‌دهي آن را مطرح كنم؟
گفتم: بفرماييد.
گفت: خداوند عزّ و جلّ فرموده: طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّياطِينِ «1»، «شكوفه آن درخت مانند سرهاي شياطين است». (و شكوفه‌هاي درخت «زقوم» را به كله‌هاي شياطين تشبيه كرده است) وعدووعيد بايد با چيزي باشد كه مردم نظير آن را بشناسند و حال آن‌كه كله‌هاي شياطين را مردم نديده‌اند.
گفتم: خداوند با عرب برطبق زبان و تعبيرات خودشان سخن گفته است. آيا نشنيده‌اي سخن امرء القيس را كه مي‌گويد:
ايقتلني و المشرفيّ مضاجعيو مسنونة زرق كأنياب اغوال «آيا او مي‌خواهد مرا بكشد و حال آن‌كه شمشير بران و نيزه‌اي كه مانند نيش غول تيز شده، در بستر همراه من است».
امرء القيس در اين شعر نيزه را به نيش غول كه عرب هرگز آن را نديده تشبيه كرده است، ولي چون از غول هراس داشتند، يكديگر را به آن تهديد مي‌كردند.
فضل و نيز آن مرد سؤال‌كننده گفتار مرا نيكو شمردند و از همان روز تصميم گرفتم درباره قرآن كتابي در همين موضوع و موضوعات نظير آن‌كه هركس قرآن را آموخته احتياج بدان دارد، تأليف كنم و چون به بصره بازگشتم، كتاب مجاز القرآن را به رشته تحرير درآوردم. وقتي از نام‌ونشان آن مرد سؤال‌كننده پرسيدم، به من گفتند: او

_____

(1)- صافات/ 65.

ابراهيم بن اسماعيل كاتب از نويسندگان و همنشينان وزير است. «1»
اين روايت نشان مي‌دهد سؤال‌كننده كه يكي از نويسندگان و علماي علم بيان به شمار مي‌رفت، در برابر اين تشبيه قرآني كه مشبّه به در آن نامحسوس است، به تأمّل و درنگ وادار شود و از اين‌جا ابو عبيده دريافت كه بي‌اطلاعي از روشهاي بياني عرب فتنه‌اي است كه راه را براي تحريف معنوي بازمي‌كند. ازاين‌رو، او شخص سائل را به شعر عرب كه از قبيل تشبيه موجود در قرآن بود، ارجاع مي‌دهد و حتي مي‌بينيم در زمان ابو عبيده، خود اين آيه دستاويزي براي بدگويي ملحدان از قرآن بوده است و جاحظ كه از أدبا و متكلّمان بصره بود، به ستيز با آنان برخاست و به دفاع از لفظ و معناي اين آيه پرداخت.
بنابراين، هدفي كه ابو عبيده را به تأليف كتاب مجاز القرآن واداشت اين

بود كه او مي‌خواست با آگاه ساختن مسلمانان از شيوه‌هاي قرآن، در درك مفاهيم قرآن كريم به آنان كمك كند، زيرا به عقيده وي جهل و بي‌خبري از اين شيوه‌ها، فهم معاني قرآن را به خطر مي‌اندازد و تلاش توأم با نوآوري او در بررسي و مطالعه اين موضوع در راستاي هدف ياد شده بود. اكنون بشنويم آنچه خود وي در مقدّمه مجاز القرآن مي‌گويد:
«مضمون يكي از آيات قرآن اين است: قرآن به زبان عربي آشكار نازل شده است و در آيه ديگري مي‌فرمايد: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ «2»، «ما هيچ پيامبري را نفرستاديم مگر به زبان قومش». پس عرب پيش از اسلام و كساني كه زمان وحي و نزول قرآن بر پيامبر صلّي اللّه عليه و اله را درك كرده بودند، نيازي نداشتند از معاني قرآن سؤال كنند، چرا كه آنان عرب‌زبان بودند و قرآن را مي‌فهميدند و از اين‌كه از معاني قرآن و انواع اعراب و كلمات نامأنوس و معاني آن بپرسند، بي‌نياز بودند». «3»
ما گرچه با ابو عبيده در اين‌كه عربهاي نخستين، از معاني قرآن سؤال نمي‌كردند،

_____
(1)- ياقوت حموي، معجم الادباء، ج 19، ص 158- 159.
(2)- ابراهيم/ 4.
(3)- ابو عبيده، مجاز القرآن، برگ 3، عكس‌برداري‌شده توسّط دانشگاه عربي.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 101
اعمّ از مطلق معاني يا خصوص معاني نحوي «1» يعني ترتيب كلمات همداستان نيستيم، ولي اصل اين مطلب درست است كه قرآن شيوه‌اي از بيان در زبان عربي است؛ لذا مي‌بينيم بعدا ابو عبيده از عقيده خود برمي‌گردد و در زمينه شيوه‌هاي بياني عرب و چگونگي همخواني بيان قرآن با آنها به تفصيل سخن مي‌گويد، [و مواردي از مجازهاي قرآن در تعابيرش را بيان مي‌كند:]
1- از جمله موارد مجازي كه امكان تأويل آن وجود دارد، اين آيه شريفه است:
وَ انْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَ اصْبِرُوا «2»، «سركردگان آنان بيرون آمدند و گفتند: برويد و مقاومت كنيد» كه در آن به نقل عملي كه سران شرك يكديگر را بدان سفارش كردند، بسنده‌شده و تقديرش: و تواصوا أن امشوا يا تنادوا أن امشوا يا نظير اينهاست. در آيه ديگري از قول كفّار آمده است: ما ذا أَرادَ اللَّهُ بِهذا مَثَلًا «3»، «منظور خداوند از اين مثل چه بوده است؟» و در پاسخ آنان به اين سخن خداوند كه يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً، «خدا جمع زيادي را با آن گمراه مي‌كند» اكتفا شده و تقدير آيه: قل يا محمد يضل به

كثيرا است.
2- موردي كه چيزي از آيه حذف و در تقدير گرفته‌شده، مانند اين آيه: وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيها وَ الْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنا فِيها «4»، كه تقديرش: و اسئل أهل القرية التي ... و من في العير مي‌باشد «از اهل آبادي و كساني از قافله‌اي كه ما در آن بوديم جويا شو».
3- موردي كه از آوردن خبر به دليل بي‌نياز بودن از آن، خودداري‌شده و خبر در تقدير است، مانند آيه شريفه: حَتَّي إِذا جاؤُها وَ فُتِحَتْ أَبْوابُها وَ قالَ لَهُمْ خَزَنَتُها سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدِينَ «5»، «و كساني كه تقواي الهي پيشه كردند گروه‌گروه به سوي

---

(1)- حسن بن عبد اللّه مرزباني سيرافي متوفاي 368 هجري قمري در مناظره‌اي كه در معجم الادباء، ج 8، ص 214- 215 با متي بن يونس دارد مي‌گويد: معاني نحو به سه قسم تقسيم مي‌شود: 1- حركات و سكنات لفظ. 2- قرار دادن حروف در محل مقتضي خود. 3- تأليف كلام به وسيله تقديم و تأخير و گزينش راه درست و اجتناب از خطا در اين امور. م.
(2)- ص/ 6.
(3)- بقره/ 26.
(4)- يوسف/ 82.
(5)- زمر/ 73.

بهشت برده مي‌شوند، هنگامي كه به آن مي‌رسند درهاي بهشت گشوده مي‌شود و نگهبانان به آنان مي‌گويند. سلام بر شما! گوارا باد اين نعمتها برايتان! داخل بهشت شويد و جاودانه بمانيد» خبر يا جزاي محذوف اين است: «جاؤها و فتحت ابوابها» «1».
4- مواردي كه در لفظ به صورت مفرد و در معنا جمع مي‌باشند، مانند: ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا «2»، «سپس شما را به صورت طفلي بيرون مي‌فرستد»، كه خداوند به جاي «اطفالا» «طفلا» فرموده است، و نيز فرمود: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ «3» و مقصود از مؤمنان در اين آيه، همان دو گروه از مؤمنان در آيه قبل هستند كه مي‌فرمايد:
وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا، «هرگاه دو گروه از مؤمنان باهم به نزاع بپردازند». و در آيه ديگري به جاي و الملائكة علي ارجائها فرموده است: وَ الْمَلَكُ عَلي أَرْجائِها «4»، «فرشتگان در جوانب و كناره‌هاي آسمان قرار مي‌گيرند».
5- موردي كه خبر جمع به لفظ مفرد آمده است مانند: وَ الْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِكَ ظَهِيرٌ، به جاي ظهراء. «5»
6- موردي كه لفظي جمع‌آمده، ولي مقصود از آن يك فرد است مانند:

الّذِينَ قالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ «6»، «اينها كساني بودند كه (بعضي از) مردم به آنان گفتند: مردم (لشكر دشمن) براي (حمله به) شما اجتماع كرده‌اند»، «ناس» به معناي همه مردم است، ولي كسي كه با آنها چنين گفت، يك مرد [نعيم بن مسعود] بود. و نيز مانند آيه: فَقُولا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعالَمِينَ «7» و آيه: إِنَّا كُلَّ شَيْ‌ءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ «8»، و حال آن‌كه تنها خدا آفريننده است و شريكي براي او نيست.
7- موردي كه به جاي تثنيه لفظ جمع آمده است مانند: فَإِنْ كانَ لَهُ إِخْوَةٌ «9»، «اگر

_____

(1)- تفسير كشّاف، يعني حتّي اذا جاءها، جاءوها و ...
(2)- مؤمن/ 67.
(3)- حجرات/ 10.
(4)- حاقه/ 17.
(5)- تحريم/ 4.
(6)- آل عمران/ 173.
(7)- شعراء/ 16.
(8)- قمر/ 49.
(9)- نساء/ 11.

دو برادر يا بيشتر داشت». و «إخوة» كه جمع مي‌باشد، بر دو نفر اطلاق شده است. و نيز مانند آيه: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ «1»، و آيه: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما، كه به جاي يديهما، أيديهما آمده است.
8- موردي كه لفظ از خود، جمع ندارد و مفرد و جمعش يكسان است مانند:
حَتَّي إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ «2»، لفظ «فلك» در معناي مفرد و جمع هر دو استعمال مي‌شود. و نيز مانند آيه: وَ مِنَ الشَّياطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ «3»، «و گروهي از شياطين را (نيز) مسخّر او قرار داديم» و آيه: فَما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حاجِزِينَ «4»، «و احدي از شما نمي‌توانست مانع شود»، كه به ترتيب لفظ «من» و «كم» در معناي مفرد و جمع هر دو به كار رفته است. «5»
9- موردي كه لفظ جمع در خبر با لفظ مفرد مشترك است مانند آيه: أَ وَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما «6»، «آيا نمي‌بيني كه آسمانها و زمين به هم پيوسته بودند و ما آنها را از يكديگر بازكرديم؟» كه سموات به خاطر شريك بودن آن با «أرض» به يك اعتبار مفرد آمده است.

10- موردي كه دو لفظ آمده، ولي خبر آن دو به صورت جمع ذكر شده است، مانند: ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ «7»، «به آسمان و زمين دستور داد به وجود آييد و شكل گيريد، خواه از روي طاعت و خواه اكراه! آن دو گفتند: ما از روي طاعت مي‌آييم!».
11- موردي كه از دو چيز مشترك يا چند چيز خبر داده مي‌شود، ولي لفظي كه به عنوان خبر آمده تنها از يك چيز خبر مي‌دهد و از خبر ديگري خودداري شده مانند:
الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا يُنْفِقُونَها فِي سَبِيلِ اللَّهِ «8»، «و آنان كه طلا و نقره را ذخيره كرده و آن را در راه خدا انفاق نمي‌كنند».

---

(1)- مجاز القرآن، برگ 4.
(2)- يونس/ 22.
(3)- انبياء/ 82.
(4)- حاقه/ 47.
(5)- همان مأخذ، برگ 4- 5.
(6)- انبياء/ 30.
(7)- فصّلت/ 11.
(8)- توبه/ 34.

12- موردي كه مبتدا مركّب از دو چيز بوده و جمله بعدي، خبر براي جزء اوّل واقع شده باشد مانند: وَ إِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها «1»، «هنگامي كه تجارت يا سرگرمي و لهوي را ببينند پراكنده مي‌شوند و به سوي آن مي‌روند».
13- موردي كه مبتدا مركب از دو جزء بوده و جمله بعدي، خبر براي جزء آخر باشد مانند: وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً «2»، «و كسي كه خطا يا گناهي مرتكب شود، سپس بيگناهي را بدان متّهم سازد».
14- موردي كه خبر مربوط به حيوانات و جمادات با لفظي كه درباره انسانها و مردم به كار مي‌رود، آمده باشد، مانند آيات: رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي ساجِدِينَ «3»، «من در خواب ديدم، يازده ستاره و خورشيد و ماه در برابرم سجده مي‌كنند» و مانند: قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ «4»، «آسمان و زمين گفتند: ما از روي اطاعات مي‌آييم» و، لَقَدْ عَلِمْتَ ما هؤُلاءِ يَنْطِقُونَ «5»، «تو مي‌داني كه اين بتها سخن نمي‌گويند» و، قالَتْ نَمْلَةٌ يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمانُ وَ جُنُودُهُ «6»، «مورچه‌اي گفت: اي مورچگان! به لانه‌هاي خود برويد تا سليمان و لشكرش شما را پايمال نكنند.»
و، إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا «7»، «گوش و

چشمَ و دلها همه مسؤولند».
15- موردي كه شيء حاضر با لفظ مربوط به غايب مورد خطاب قرار گرفته است، مانند: الم* ذلِكَ الْكِتابُ «8» كه معناي آن آلم هذا القرآن است.
16- موردي كه از خطاب به غيبت التفات شده است، مانند آيه: حَتَّي إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ «9»، يعني جرين بكم.

_____

(1)- جمعه/ 11.
(2)- نساء/ 112.
(3)- يوسف/ 4.
(4)- فصلت/ 11.
(5)- انبياء/ 65.
(6)- نمل/ 18.
(7)- اسراء/ 36.
(8)- بقره/ 1- 2.
(9)- يونس/ 22.

17- موردي كه در خبر از غيبت به خطاب التفات شده است مانند: ثُمَّ ذَهَبَ إِلي أَهْلِهِ يَتَمَطَّي* أَوْلي لَكَ فَأَوْلي «1»، «سپس به سوي خداوند خود بازگشت در حالي كه متكبرانه قدم برمي‌داشت، عذاب الهي براي تو شايسته است، شايسته‌تر!».
18- مواردي كه در جمله حروف زايد وجود دارد، مانند آيات: إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها «2»، [ما زايد و براي تأكيد است] و، فَما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حاجِزِينَ «3»، [من زايد است]، وَ شَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْناءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَ صِبْغٍ لِلْآكِلِينَ «4»، [باء زايد است]، وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ ... «5»، [گفته شده «إذ» زايد است] و، ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ، «6» [كه «لا» زايد است] و در همه اين آيات جايز است كه حروف زايد حذف شود.
19- موردي كه نيازي به ظاهر كردن مقدّر نيست، مانند: بسم اللّه كه در اصل هذا بسم اللّه يا بسم اللّه أول كل شيء يا نظير اينها بوده است.
20- موردي كه براي تأكيد تكرار شده است، مانند آيات: قالَ ... رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي ساجِدِينَ «7»، كه در اين آيه فعل «رأي» (ديدن) و در آيه:
أَوْلي لَكَ فَأَوْلي «8»، لفظ اولي و در آيه: فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ «9»، [معناي ده تا] و در آيه: تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَ «10»، لفظ «تبّ» تكرار شده است.

21- موردي كه كلمه مجمل است و نيازي به تكرار كردن ندارد، مانند: (...)، در نسخه خطّي كتاب مجاز القرآن براي اين مورد مثال بيان نشده است و شايد مثالهايي كه ابو عبيده آورده بوده، با گذشت زمان پاك شده است.

---

(1)- قيامت/ 33- 34.
(2)- بقره/ 26.
(3)- حاقّه/ 47.
(4)- مؤمنون/ 20.
(5)- بقره/ 30.
(6)- اعراف/ 12.
(7)- يوسف/ 4.
(8)- قيامت/ 34.
(9)- بقره/ 196.
(10)- مسد/ 1.

22- مواردي كه لفظ مقدّم و مؤخّر شده است، مانند آيه: فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ «1»، كه منظور ربت و إهتزت است و آيه: لَمْ يَكَدْ يَراها «2»، يعني لم يرها و لم يكد.
23- موردي كه خبر مبتدا به آنچه سبب براي آن است برگردانده شده، مانند آيه:
فَظَلَّتْ أَعْناقُهُمْ لَها خاضِعِينَ «3»، [كه در اصل فظلت اعناقهم لها خاضعة بوده] و خبر به ضميري برگردانيده شده كه در آخر اعناق آمده است.
24- موردي كه فعل فاعل به مفعول يا غير آن نسبت داده شده است، مانند آيه:
ما إِنَّ مَفاتِحَهُ لَتَنُوأُ بِالْعُصْبَةِ «4»، كه فعل «تنوء» [از ماده «نوء» به معناي قيام كردن با زحمت و سنگيني است] به غير فاعل نسبت داده شده است [و در اصل، إن العصبة لتنوء بمفاتح نعمه است] يعني جماعت زورمندي كه دست به دست هم مي‌دهند از حمل كليد خزائن [اموال قارون] به زحمت مي‌افتادند.
25- موردي كه در لفظ، فاعل؛ ولي در معنا مفعول است مانند آيه: مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ، [كه درواقع كافران به چهارپايان و در ظاهر به چوپان تشبيه شده‌اند].
26- موردي كه به جاي اسم و صفت مصدر آمده است، مانند آيات: وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ «5»، كه به معناي لكنّ البارّ است، أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً «6»، «رتق» مصدر و در موضع «مرتوقتين» است، أَنَا

رَسُولُ رَبِّكِ «7»، يعني رسالة ربّك.
27- موردي كه هريك از قرّاء آيه‌اي را به گويش خودش قرائت كرده و آن آيه به دو وجه يا بيشتر خوانده شده است. به عنوان مثال: اهل مدينه فَبِمَ تُبَشِّرُونَ «8» را تبشروننى قرائت كرده و نون زايد را به لغتشان افزوده‌اند. ابو عمرو گفته است: به تبشرون

_____

(1)- حج/ 5.
(2)- نور/ 40.
(3)- شعراء/ 4.
(4)- قصص/ 76.
(5)- بقره/ 177.
(6)- انبياء/ 30.
(7)- مريم/ 19.
(8)- حجر/ 54.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 107
جز نون كنايه (وقايه) افزوده نمي‌شود.
28- موردي كه لفظي به معاني مختلف آمده و هريك از قرّاء سبعه آن را با گويش خودش تفسير و تأويل كرده است و در معناي آن دو وجه يا بيشتر گفته شده، مانند آيه:
وَ غَدَوْا عَلي حَرْدٍ قادِرِينَ «1»، كه «علي حرد» را سه‌گونه تفسير كرده‌اند:
الف- برخي از مفسّران گفته‌اند: به معناي «علي قصد» است.
ب- برخي ديگر گفته‌اند: به معناي «علي منع» است.
ج- برخي هم گفته‌اند: به معناي «علي غضب و حقد» است.
29- موردي كه به خاطر اختلاف قرائت قرّاء، با دو لفظ آمده و در نتيجه تفسيرهاي متفاوتي براي آن نقل شده است، چنان‌كه برخي از قرّاء آيه شريفه: إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ «2»، را با لفظ «فتبيّنوا» و برخي ديگر از آنان با لفظ «فتثبّتوا» «3» قرائت كرده‌اند. و برخي آيه: أَ إِذا ضَلَلْنا فِي الْأَرْضِ «4»، را با ضاد «ضللنا» و برخي ديگر أ إذا صللنا في الارض، با صاد بي‌نقَطه قرائت كرده‌اند. إذا صللنا في الأرض يعني هنگامي كه مرديم و اجسادمان در زمين بدبو و متعفّن گشت. از قبيل:
صلّ اللّحم يصلّ؛ يعني گوشت بو گرفت. و نيز آيه: وَ ادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ «5»، «و بعد از مدتي طولاني متذكر شد» را برخي با لفظ «أمّة» برخي ديگر با لفظ «امه» «6»، يعني پس از فراموشي به ياد آورد قرائت كرده‌اند.
برخي آيه: فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ را به فتح لام قرائت كرده و برخي آن را في لوح محفوظ، به ضم لام قرائت كرده است يعني در فضايي محفوظ. (به

ضمّ «ل» پانوشت كشاف سوره بروج).
30- مواردي كه حروفي در جاهاي متفاوتي داراي چندين معناست و يكي از آن حروف در برخي از اين‌جاها به بعضي از آن معاني آمده است، مانند آيات: أَنْ يَضْرِبَ

---

(1)- قلم/ 25.
(2)- حجرات/ 6.
(3)- مجاز القرآن، برگ 6.
(4)- سجده/ 10.
(5)- يوسف/ 45.
(6)- تفسير مجمع البيان. يعني بدون نقطه.

مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها «1»، كه «ما فوق» در اين‌جا به معناي «مادون» (پست‌تر و كوچكتر) است، وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها «2»، كه «بعد» به معناي «مع» (يعني، مع ذلك» است، و قالَ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ «3» كه «في» به معناي «علي» است؛ إِذَا اكْتالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ «4» كه «علي» به معناي «من» آمده و در آيه: هذِهِ الْأَنْهارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَ فَلا تُبْصِرُونَ* أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ «5»، «أم» به معناي «بل» مي‌باشد.
31- موردي كه با دو لفظ آمده و حرف عامل [جرّ] در يك جا عمل كرده و در جاي ديگر (به ظاهر) از عمل بازمانده است، مانند آيه: وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ* الَّذِينَ إِذَا اكْتالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ* وَ إِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ «6»، كه به معناي اذا كالوا لهم أو وزنوا لهم است. «7»
32- موردي كه با سه لفظ آمده است و در يك لفظ دو حرف عامل [جر] در آن عمل كرده و در يك لفظ هيچ‌يك از آنها در آن عمل نكرده‌اند، مانند آيه: اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ كه با لفظ إلي الصّراط و للصّراط نيز آمده است.
33- موردي كه در آن دو لغت وجود دارد، ولي يكي از آن دو آورده شده است.
مانند آيه: وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ «8» [كه در انعام] دو وجه است: الف- اين‌كه جمع مكسّر براي نعم باشد. ب- اسم مفرد و به معناي جمع باشد. «9» و به اين اعتبار براي مذكّر و مؤنّث به كار مي‌رود. و نيز مانند آيه: كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ «10»، كه هذا قومك و جاء قومك نيز گفته شده است.
34- موردي كه لفظ مؤنّثي بدل از مذكّر قرار داده شده و با صفت مذكّر توصيف

_____
(1)- بقره/ 26.
(2)- نازعات/ 30.
(3)- طه/ 71.
(4)- مطفّفين/ 2.
(5)- زخرف/ 51- 52.
(6)- مطففين/ 1- 3.
(7)- به اعتبار اخير حرف جرّ به كار رفته است. م.
(8)- نحل/ 66.
(9)- كشّاف.
(10)- شعراء/ 105.

شده است مانند آيه: السَّماءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ «1»، كه «سماء» بدل از سقف مانند سماء البيت، يعني مذكّر است.
35- موردي كه يكي از كنايات به جاي اسم ظاهر آمده است، مانند آيه: إِنَّما صَنَعُوا كَيْدُ ساحِرٍ «2»، كه «ما» معناي اسمي دارد و تقدير آيه اين است: إنّ صنيعهم كيد ساحر.
36- موردي كه دو چيز در لفظ مشترك، ولي در حقيقت متفاوتند و آنچه از آن خبر داده شده، تنها در يكي از آن دو وجود دارد و به خاطر اشتراك لفظي به هر دو نسبت داده شده است، مانند آيات: مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ ... يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجانُ «3»، «دو درياي مختلف را در كنار هم قرار داد در حالي كه باهم تماس دارند، ... از آن دو، لؤلؤ و مرجان خارج مي‌شود» باوجوداين‌كه لؤلؤ و مرجان تنها در آب شور پرورش مي‌يابد، در اين آيه درياي آب شور و شيرين هر دو، محلّ استخراج آنها بيان شده است.
37- مواردي كه در اعراب آنها چند وجه است، مانند آيات: سُورَةٌ أَنْزَلْناها «4»، به رفع و نصب «سورة»، وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما «5»، به رفع و نصب «السارق و السارقة»، الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ «6»، به رفع و نصب «الزانية و الزّاني».
38- موردي كه احتمال مي‌رود اعرابش به چند وجه مجاز باشد، مانند: إِنْ هذانِ لَساحِرانِ «7»، [كه مشهور «هذان» به رفع و برخي «هذين» به نصب قرائت كرده‌اند].
ابو عبيده مي‌گويد: همه اين موارد مجاز بودنشان مشهور است و گاهي مفسّران نيز از آنها سخن مي‌گويند. «8»
از سياق اين‌گونه مثالها كه به تشريح بيان عربي قرآن مي‌پردازد، روشن مي‌شود كه

(1)- مزّمّل/ 18.
(2)- طه/ 69.
(3)- رحمن/ 19- 22.
(4)- نور/ 1.
(5)- مائده/ 38.
(6)- نور/ 2.
(7)- طه/ 63.
(8)- مجاز القرآن، برگ 7.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 110
كلمه «مجاز» در اكثر موارد شيوه‌اي از بيان زبان عربي است كه بيان قرآني برطبق همان شيوه است و كلمه «مجاز» به معاني ديگري نيز آمده است كه ما به برخي از آنها اشاره مي‌كنيم:
الف- معناي لغوي مفرد لفظ مانند: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ كه مفرد عقود، «عقد» و به معناي عهود است، يعني به سوگندهايي [كه خورديد] و پيمانهايي كه بستيد وفا كنيد، و حطيئه شاعر عرب گويد:
قوم إذا عقدوا عقدا لجارهم‌شدّوا العناج و شدّوا فوقه الكربا «1» «قومي كه هرگاه با همسايه‌شان پيماني ببندند كمر همّت را بسته و آستين را بالا زنند.»
و در مورد آيه: وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِي «2»، «و گره را از زبان من بگشا» مي‌گويد:
منظور از گره زبان اين است كه نتواند حرف را به زبان آورد يا در زبانش گرفتگي از قبيل لكنت يا گنگي باشد. «3»
ب- گاهي مقصود ابو عبيده از كلمه «مجاز» معناي مجموعه كلمات و به تعبير ديگر تفسير آيه است. چنان‌كه در مورد آيه: هذا بَصائِرُ لِلنَّاسِ «4»، مي‌گويد: تفسير اين آيه، القرآن بصائر للنّاس است. «5»
ابو عبيده در مورد آيه: وَ ما أُهِلَّ بِهِ «6»، دو وجه تفسيري بيان مي‌كند: 1- يعني حيواني كه هدف ذبح آن غير خدا باشد (بر شما حرام كرده). 2- يعني آنچه را به هنگام ذبح نام غير خدا بر آن گفته شود حرام كرده است. «7»
ج- ابو عبيده كلمه «مجاز» را به معناي وزن و قالب صرفي نيز به كار برده، چنان‌كه در مورد آيه: سُقُفاً مِنْ فِضَّةٍ «8»، مي‌گويد: مفرد سقف «سقف» بر وزن «وهن» است.

(1)- مجاز القرآن، برگ 39.
(2)- طه/ 27.
(3)- مجاز القرآن، برگ 108.

(4)- جاثيه/ 20.
(5)- همان مأخذ، برگ 163.
(6)- بقره/ 173.
(7)- همان مأخذ، برگ 20.
(8)- زخرف/ 33.

د- گاهي كلمه «مجاز» به معناي شيوه عرب در بيان است، چنان‌كه در مورد آيه:
عَلي شَفا جُرُفٍ هارٍ «1»، مي‌گويد: و مجاز الآية مجاز التّمثيل ... يعني روش آيه روش تمثيل است، زيرا اساس بناي تقوا پايدارتر از پايه بناي كفر و نفاق است چرا كه مانند بنايي است كه بر كناره پرتگاهي سست بنا شده باشد. «جرف» به معناي كناره جويبارها و مسيلهايي است كه آب زير آنها را خالي كرده باشد و چنانچه بنايي بر روي آنها ساخته شود، پايدار نخواهد ماند. «2»
او در مورد آيه: فَرِيقاً كَذَّبُوا «3»، كه مقدّم و مؤخّر شده مي‌گويد: مجاز آن كذبوا فريقا. و نيز در مورد و فَرِيقاً يَقْتُلُونَ «4»، مي‌گويد: مجاز آن يقتلون فريقا است. «5» و دلايلي كه مؤيّد اين شيوه است پيش از اين، بيان شد.
با اطمينان مي‌توان گفت كه كلمه «مجاز» [در سخن ابو عبيده] يك نوع نامگذاري لغوي و به معناي تفسير است. بنابراين آشنايي با روشهاي عرب و مدلول الفاظ و معاني اشعار آنها اوزان و قالبها و وجوه اعراب و نحوه خواندن اشعار، همه اينها راهي است كه موجب رسيدن به معنا مي‌شود.
پس منظور ابو عبيده از «مجاز» قرآن، شيوه فهم آن است و اين نامگذاري يك نامگذاري لغوي است، نه اصطلاحي و اختلاف‌نظرهايي كه پيرامون كتاب مجاز القرآن‌ميان متقدّمين وجود دارد، ديدگاه ما را تأييد مي‌كند:
ما در ميان اهل لغت معاصر كساني را سراغ داريم كه ابو عبيده را به خاطر اين‌كه به خود اجازه داده وارد اين بحث (مجاز در قرآن) شود، مورد سرزنش قرار داده‌اند. البته ممكن است در حقيقت منشأ برخي از اين سرزنشها حسادت افرادي بوده كه در يك رشته تخصّص داشته‌اند و يا عواملي بوده كه شخصيّت ابو عبيده را برمي‌انگيخته است و ما پيشتر به آنها اشاره كرديم. ولي حق اين است كه كتاب «مجاز القرآن»- مانند هر كتاب علمي ديگر- خالي از اشكال نيست و به‌هرحال اين سخن سلمه است كه مي‌گويد: «از

_____
(1)- توبه/ 109.
(2)- مجاز القرآن، برگ 69- 70.

(3)- مائده/ 70.
(4)- مائده/ 70.
(5)- همان مأخذ، برگ 49.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 112
فرّاء شنيدم كه به مردي مي‌گفت: اگر ابو عبيده نزد من آورده مي‌شد به خاطر كتاب او يعني مجاز القرآن بيست تازيانه به او مي‌زدم». «1»
شايد روشنترين تصويري كه بتواند انتقادات شديد مطرح شده از سوي ابو عبيده را منعكس كند، اختلاف او با اصمعي باشد، چرا كه اين دو نفر نماينده دو طرز تفكّر متضاد بودند: اصمعي عربي متعصّب و ابو عبيده قوم‌گرايي بود داراي فرهنگ عربي. در اين زمينه روايتي از اصمعي نقل خواهيم كرد مبني بر اين‌كه گرايش اصمعي به فرهنگ عربي گرايشي علمي و تجربي و نيز تأليفات او در مقايسه با ابو عبيده كمتر بوده است، در حالي كه دانش ابو عبيده در اين زمينه بيشتر و داراي خط فكري بوده است. گرچه بايد توجه داشت كه اين روايت را كسي نقل مي‌كند كه با ابو عبيده خصومت دارد:
اصمعي مي‌گويد: من و ابو عبيده نزد فضل بن ربيع حضور داشتيم، فضل از من پرسيد چند كتاب درباره اسب داري؟
گفتم: يك مجلد و از ابو عبيده سؤال كرد، او پاسخ داد: پنجاه كتاب!
آن‌گاه به ابو عبيده گفت: برخيز و يك‌يك اعضاي اين اسب را لمس كن و نام ببر.
ابو عبيده گفت: من بيطار (دامپزشك) نيستم، ولي در اين كتابها چيزهايي است كه درباره اين حيوان از عرب فراگرفته‌ام.
سپس فضل رو به من كرد و گفت: اصمعي! برخيز و آنچه گفتم انجام بده.
من برخاستم و يال اسب را گرفته، شروع كردم به تشريح اعضاي بدن حيوان، به اين صورت كه دستم را روي تك‌تك اعضايش مي‌گذاشتم و آنچه عرب در مورد آن گفته بود، در قالب شعر بازگو مي‌كردم، تا اين‌كه از اين كار فراغت يافتم.
آن‌گاه فضل گفت: من اين اسب را به تو هديه مي‌كنم، آن را بپذير! من آن را تحويل گرفتم و هرگاه مي‌خواستم ابو عبيده را به خشم آورم با همان اسب نزد او مي‌رفتم. «2»
اصمعي- چنان‌كه در روايات زيادي ذكرشده- از تفسير كردن قرآن به كمك لغت

_____

(1)- معجم الأدباء، ج 19، ص 158- 159.
(2)- اصمعي، الأضداد، ص 64- 65.

اجتناب مي‌ورزيد با اين‌كه شايستگي آن را داشت و از ابن عون و حماد بن سلمه و حماد ابن زياد و ديگر راويان رسيده است كه او در بيان احاديثي كه مي‌دانست راستگو بود و چنان‌كه از ابو عمرو و نافع و غيره نقل شده، وي قرآن را بخوبي درك مي‌كرد و از روش لغت، در تفسير قرآن و حديث استفاده نمي‌كرد. «1»
حتّي هنگامي كه از تفسير لغوي كلمات قرآن از وي سؤال مي‌شد، پس از پاسخ دادن پشيمان مي‌گشت. سيرافي مي‌گويد: ابو علي صفار از قول ابو عمرو صفار و نصر بن علي براي ما نقل مي‌كند كه گفت: من در مجلس اصمعي حضور يافتم، يك نفر از معناي سخن پيامبر صلّي اللّه عليه و اله كه فرموده: جاءكم أهل اليمن و هم أبخع أنفسا (اهل يمن نزد شما مي‌آيند و آنان «أبخع أنفسا» هستند) از وي سؤال كرد، او گفت: يعني «أقتل أنفسا» (خود را بيشتر به هلاكت مي‌اندازند)، سپس پشيمان شد و خود را ملامت كرد و گفت: چه كسي مرا به تفسير آن واداشت و حال آن‌كه من اطلاع كافي در مورد آن ندارم.
من به اصمعي گفتم: گناهي بر تو نيست، زيرا سفيان بن عيينه از ابن ابي نجيح و او از مجاهد براي ما نقل كرده است كه منظور خداوند از لَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ «2»، اين است كه گويي مي‌خواهي خود را هلاك كني و بدين وسيله خداوند غم و اندوه پيامبر صلّي اللّه عليه و اله را برطرف ساخت.
اصمعي گرايش ابو عبيده به لغت را تفسير به رأي شمرده و چنان‌كه سيرافي مي‌گويد: گرچه اصمعي در تفسير قرآن و حديث از شيوه لغت استفاده نمي‌كرده، ليك از سوي ديگر بر ابو عبيده به سبب گرايش لغوي او در تفسير قرآن خرده مي‌گرفته است، در حالي كه اين عيب بر خود اصمعي نيز وارد است، زيرا روايات براي ما ثابت مي‌كند كه اصمعي نيز تفسير به لغت داشته است، ولي به نظر مي‌رسد تفسير او به گونه‌اي بوده كه مفردات الفاظ را شرح مي‌كرده و براي آنها از شعر نمونه‌هايي را به عنوان مثال مي‌آورده است. «ابو عباس محمد بن يزيد مي‌گويد: ابو قلّابه جرمي به من گفت: من نزد اصمعي

---

(1)- سيرافي، أخبار النحويّين، ص 58- 67، انتشارات فرنيس كرنكو.
(2)- كهف/ 6.

بودم و كتاب مجاز القرآن ابو عبيده همراهم بود. اصمعي گفت آن را به من بده، من كتاب را به او دادم و برگشتم و او آن را از اوّل تا آخر خواند، بعد كه به او مراجعه كردم به من گفت:
ابو عبيده در اوّل كتابش گفته است: «لا ريب فيه» در آيه: الم* ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ، به معناي «لا شكّ فيه» (ترديدي در آن نيست) مي‌باشد، او از

كجا مي‌داند كه «ريب» به معناي شك است؟
ابو قلابه مي‌گويد: من به أصمعي گفتم خودت آن را در شعر مربوط به قبيله هذيل اين‌گونه براي ما تفسير كردي:
فقالوا تركنا القوم قد حصروا به‌فلا ريب أن قد كان ثمّ لحيم «گفتند ما آن قوم را ترك كرديم، درحالي‌كه آنان بر او سخت گرفته بودند، پس شكي نيست كه او در آن‌جا كشته شده است».
اصمعي سكوت كرد و چيزي نگفت و كتاب را به من برگرداند. «1»
مي‌بينيم وقتي كه ابو عبيده در تفسير آيات قرآن از شيوه لغوي استفاده مي‌كند و اصمعي بر او خرده مي‌گيرد، با اصمعي به مناظره مي‌پردازد كه او نيز عمل ابو عبيده انجام مي‌دهد و شما خوانندگان گرامي چهره واقعي ابو عبيده لغوي بصري را در اين مناظره كه محيط بصره را فراگرفته بود، ملاحظه خواهيد كرد:
توزي گويد: به ابو عبيده خبر رسيد كه اصمعي تأليف كتاب مجاز القرآن را بر او ايراد گرفته و گفته است: او قرآن را به رأي خود تفسير كرده است. ابو عبيده از ديگران پرسيد كه مجلس اصمعي در چه روزي منعقد مي‌شود؟ همان روز بر الاغش سوار و رهسپار مجلس اصمعي شد. و چون وارد مجلس گشت بر او سلام كرد و نزد وي نشست و در گفتگويي كه با اصمعي داشت به او گفت: اي ابو سعيد رأي تو درباره خبز (نان) چيست؟
اصمعي گفت: نان چيزي است كه آن را مي‌پزي و مي‌خوري.
ابو عبيده به او گفت: تو كتاب خدا را به رأي خود تفسير كردي! آنجا كه خداوند

---

(1)- أخبار النحويّين البصريّين، ص 58- 67.

مي‌فرمايد: إِنِّي أَرانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزاً «1»، «ديدم بر روي سر خود نان حمل مي‌كنم».
اصمعي گفت: من آنچه برايم معلوم بود گفتم، من قرآن را به رأي خود تفسير نكردم.
ابو عبيده به او گفت: همه آنچه من گفته‌ام و تو بر من ايراد مي‌گيري نيز بر من معلوم شده بود. بنابراين من قرآن را به رأي خودم تفسير نكرده‌ام.
آن‌گاه برخاست بر الاغش سوار شد و برگشت. «2»
از برخي روايات فهميده مي‌شود كه اين خصومت شديد ميان ابو عبيده و اصمعي ناشي از حسدي بوده است كه معمولا ميان افرادي كه داراي تخصّص واحدند، وجود دارد. ابن جنّي نقل مي‌كند كه ابو علي فارسي گفت: اصمعي در اخباري كه روايت مي‌كرد، ديگران را متّهم مي‌ساخت. به او گفتم چگونه؟ با اين‌كه اصمعي به درجه‌اي از پرهيزگاري رسيده بود كه

تفسير قرآن و امثال آن را كنار گذاشت و از آن دست كشيد؟
گفت: او اين كار را از روي ريا و بر اثر دشمني با ابو عبيده انجام مي‌داد، زيرا او در نوشتن كتابي درباره قرآن بر اصمعي پيشي گرفت و او ترجيح داد كه ديگر قرآن را تفسير نكند. «3»
اگرچه پيش از اين در مقام ردّ شيوه ابو عبيده از سوي اهل لغت برپايه عدم پذيرش و مجادله بوديم، ولي از سوي ديگر با نقد مثبتي از سوي امام المفسّرين طبري روبه‌رو مي‌شويم و گفتار او را مي‌شنويم كه مي‌گويد: «برخي از كساني كه شناخت ناقصي از تفسير مفسّران دارند و أقوال مفسران گذشته را كمتر نقل مي‌كنند، گمان كرده‌اند كه «رحمن» به معناي صاحب رحمت و «رحيم» به معناي رحم‌كننده است؛ و سپس گفته است: اهل لغت اين دو لفظ را از يك ريشه و به يك معنا گرفته و مورد بررسي قرار داده‌اند و اين به خاطر گستردگي سخن عرب است. «4»
آن‌گاه، طبري به نقد و بررسي

---

(1)- يوسف/ 36.
(2)- معجم الأدباء، ج 19، ص 158- 159.
(3)- معجم الأدباء، ج 7، ص 261.
(4)- تفسير طبري، ج 1، ص 44- 45.

سخن او مي‌پردازد. و مي‌گويد: چون ابو عبيده از مفسّران پيشين مطالب كمتري نقل كرده و تنها به بيان خود قرآن نظر دوخته، بدون اين‌كه به فهميدن گفته‌هاي گذشتگان مقيد باشد و با توجه به اين‌كه او به آنچه در ديوان شعر عرب بيان شده تأسّي جسته و به عنوان يك لغوي به بررسي اشعار و سخن عرب پرداخته، كوشيده است به منظور اتخاذ يك روش لغوي محض، بيانات قرآن را بر برداشتهاي خود از ادبيات عرب منطبق سازد.
شايد همين گرايش لغوي محض، سبب شد كه او در رديف اوّلين كساني قرار گيرد كه درباره الفاظ مشكل «حديث» كتاب تأليف كردند. «1»
پيشتر ديديم كه يكي از معاصران ابو عبيده، يعني فرّاء بر تثبيت و تحكيم روش تفسير مفسّران و در كنار آن روش تفسير اهل لغت پافشاري مي‌كرد و پس از او زجاج نيز چنين بود، ولي ابو عبيده چندان اهتمامي به روش تفسير نداشت.
تلاش ابو عبيده مورد انتقاد شديد طبري قرار گرفته است. وي با ردّ آن در تفسيرش از او انتقاد كرده است. «2» در عين حال، اين كار مانع از اين نشده كه طبري بدون انتقاد يا خدشه‌دار كردن، مطلبي را از ابو عبيده نقل نكند. اينك به مواردي از اين قبيل اشاره مي‌شود:

1- گفته‌شده معناي آيه: حَتَّي إِذا فَشِلْتُمْ وَ تَنازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ما أَراكُمْ ما تُحِبُّونَ «3»، اين است: حتي إذا تنازعتم في الأمر فشلتم و عصيتم من بعد ما أراكم ما تحبّون، يعني «تا موقعي كه در كار خود به نزاع پرداختيد سست شديد و پس از آن‌كه آنچه دوست مي‌داشتيد خداوند به شما نشان داد، نافرماني كرديد». «فشلتم» كه در آيه مقدّم شده، در معنا مؤخّر است و «واو» بعد از آن زايد است مثل واو «و ناديناه» در آيه: فَلَمَّا أَسْلَما وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ* وَ نادَيْناهُ «4»، «هنگامي كه هر دو تسليم و آماده شدند و ابراهيم جبين او را بر خاك نهاد او را ندا داديم كه ...» اين سخني است كه در مورد ما بعد «حتّي اذا» و «لمّا» گفته شده است.

_____

(1)- معجم الأدباء، ج 19، ص 155.
(2)- تفسير طبري، ج 1، ص 62- 63 و 109.
(3)- آل عمران/ 152.
(4)- صافات/ 103- 104.

2- از آن موارد است آيه: حَتَّي إِذا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَ مَأْجُوجُ «1»، و سپس آيه: وَ اقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُ «2»، كه «واو» در «و اقترب» زايد مي‌باشد، چنان‌كه شاعر گفته است:
حتّي اذا محلت بطونكم‌و رايتم أبناءكم شبّوا «تا اين‌كه شكمتان گرسنه شد. و ديديد كه فرزندانتان جوان شدند».
و قلّبتم ظهر المجنّ لناانّ اللّئيم لعاجز الخبّ «3» «و شما دوستي ما را به دشمني بدل كرديد، به درستي كه شخص فرومايه بي شك عاجز و فريبكار است».
پس از فرونشستن غبار خصومتي كه كتاب مجاز القرآن در زمان ابو عبيده ايجاد كرد، فردي اهل لغت و با اطّلاع از دانش كلامي يعني ابن قتيبه را مي‌يابيم كه در كوشش خود براي دفاع از روش قرآن در برابر طعنه ملحدان، از نتايج كار ابو عبيده سود مي‌برد و مردم هم از كوشش او خرسند مي‌شوند. البتّه آنچه در اين‌جا از ابن قتيبه نقل مي‌شود، همان چيزي است كه ابو عبيده پيش از آن در كتابش مجاز القرآن گفته و مورد سرزنش قرار گرفته است:
«عرب در سخن خود مجازهايي دارد و مقصود از آنها شيوه‌هاي سخن و طرز بيان آن است و برخي از اين مجازها عبارتند از: استعاره، تمثيل، قلب، تقديم، تأخير، حذف، تكرار، إخفا، إظهار، تعريض، افصاح، كنايه، ايضاح، مورد خطاب قرار دادن مفرد به جاي جمع و جمع به جاي مفرد، و مفرد و جمع به جاي تثنيه، و نيز از لفظ خاص اراده عام كردن و يا به عكس و بسياري چيزهاي ديگر كه به خواست خدا آنها را در فصول مربوط به

«مجاز» ملاحظه خواهيد كرد.»
قرآن به همه اين روشها نازل شده؛ ازاين‌رو هيچ مترجمي قادر نيست آن را (به طور دقيق) به زبانهاي ديگر برگرداند، آن‌گونه كه انجيل از لغت سرياني به زبان حبشي و رومي بازگردانده شد و تورات و زبور و ساير كتب آسماني به عربي ترجمه گرديد، و اين

_____

(1)- انبياء/ 96.
(2)- انبياء/ 97.
(3)- هر دو مثال: ج 1، ص 3، 54، 62 و 109، از تفسير طبري.

عدم توانايي به خاطر اين است كه در باب مجاز، زبانهاي ديگر گستردگي زبان عربي را ندارند. «1»
گرچه برخي از اهل لغت اسلوب و طرز تفكّر ابو عبيده را ردّ كرده‌اند، ولي ديگران قصد اصلاح و تهذيب و تنقيح مطالبي را داشته‌اند كه در تفسير الفاظ قرآن جنبه ادبي محض داشته و بعدها علم تفسير غرائب قرآن بدان اختصاص يافته است.
ابو حاتم سهل بن محمّد سجستاني روايت مي‌كند كه أخفش سعيد بن مسعده- كه معاصر با أبو عبيده و متوفّاي 215 هجري، و به قولي 221 هجري، بوده كتاب مجاز القرآن ابو عبيده را در اختيار گرفت و مطالبي را از آن حذف كرد و مطالبي را نيز بر آن افزود، يا جايگزين ساخت. ابو حاتم مي‌گويد: من به او گفتم اين چه كاري است كه تو انجام مي‌دهي؟ آيا مؤلّف كتاب تو هستي؟
أخفش پاسخ داد: اين كتاب براي كسي است كه آن را اصلاح كند، نه براي كسي كه آن را تباه سازد. «2»
امّا كتاب ابو عبيد قاسم بن سلام (متوفاي 223 يا 224 هجري و معاصر ديگر ابو عبيده) درباره غرائب قرآن، چنان‌كه ابو طيب عبد الواحد بن علي لغوي نقل مي‌كند، از كتاب مجاز القرآن ابو عبيده اقتباس شده است. «3»
ابن قتيبه (متوفّاي 267 هجري) در كتاب خود «إصلاح غلط أبي عبيده»- كه ابو مظفّر محمّد بن آدم بن كمال هروي متوفّاي 414 هجري آن را شرح كرده- ابو عبيده را مورد سرزنش قرار داده است. «4»
ابن قتيبه كه به دفاع از اسلوب قرآن مي‌پرداخت، بهتر بود در اين كتاب- كه چگونگي اشتباه ابو عبيده را برملا نمي‌سازد- كتاب مجاز القرآن ابو عبيده را ارزيابي مي‌كرد.
اين تلاشها با مخالفت شديد برخي از فقهاء مواجه شد از قبيل آنچه ازاين روايت

_____

(1)- مشكل القرآن، برگ 9.
(2)- اين روايت را راويان خبر داده‌اند.
(3)- معجم الأدباء، ج 16، ص 255.
(4)- كشف الظنون، ج 1، ص 112.

به دست مي‌آوريم: «ابو عبيد قاسم بن سلام به نوشتن كتاب «معاني القرآن و اعرابه» مي‌پرداخت تا به سوره حج و انبياء رسيد. سپس آن را رها ساخت و تكميل نكرد، زيرا امام أحمد بن حنبل نامه‌اي به او نوشت و گفت: به من خبر رسيده است كه تو سرگرم تأليف كتابي درباره «قرائات» هستي و از روش فرّاء و ابو عبيده پيروي مي‌كني و در معاني قرآن به گفته‌هاي آنان استدلال مي‌جويي. تو نبايد به اين كار ادامه دهي» «1».
همچنين درمي‌يابيم كه ابو عبيده در مورد همه آنچه اصيل و بكر است، روزنه هايي را بر روي پژوهشهاي قرآني گشوده كه از جمله آنها موارد زير است:
- شيوه بيان قرآن.
- غرائب الفاظ مفرد قرآن.
- بحث لغوي محض، مانند بحث اضداد در زبان عرب.
ابو عبيده در مجاز القرآن خود خواسته است الفاظي را كه داراي معاني متضاد مي‌باشند، به خاطر تأثيري كه در معناي جمله دارند، بيان كند، زيرا مسأله در اصل، مربوط به سبك است و لذا به لفظ متضاد، يا از جنبه انس لغوي نگريسته مي‌شود يا از بعد اسلوب كاربرد آن در نزد عرب. به بياني ساده‌تر: يك كلمه گاهي در يك جا داراي معنا و مفهومي است كه مورد اتفاق همه و كاربردش رايج است، در حالي كه همان كلمه در جايي ديگر داراي معنا و كاربردي است كه رايج و مورد اتفاق همگان نيست و كم‌كم رواج پيدا مي‌كند. بنابراين، روشن است كه مسأله اساسا يك مسأله سبكي است. به عنوان مثال خداوند مي‌گويد:
وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نافِلَةً لَكَ «2»: «پاسي از شب را براي دعا و نماز بيدار شو، اين يك وظيفه اضافي براي توست» و حال آن‌كه «هجدت» به معناي «نمت» نيز مي‌باشد. «3» و همچنين در مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا «4»، سه احتمال وجود دارد:

---

(1)- معجم الأدباء، ج 6، ص 129. اين روايت را ناشر معجم الادباء از طبقات المفسرين، داودي ص 45، نقل كرده است.
(2)- اسراء/ 79.
(3)- مجاز القرآن، برگ 98، سوره اسراء.
(4)- مريم/ 29.

شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 120
1- «كان» در ماضي استعمال شده باشد.
2- «كان» در معناي حال به كار رفته باشد.
3- در موضع «يكون» و در استقبال به كار رفته باشد. چنان‌كه عرب آن را به كار برده است، آن‌جا كه شاعر مي‌گويد:
ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحامنّي و ما يسمعوا من صالح دفنوا «اگر تهمتي را نسبت به من بشنوند از خوشحالي پرمي‌زنند، ولي خوبي را كه مي‌شنوند آن را بازگو نمي‌كنند».
كه «طاروا» به معناي «يطيروا» و «دفنوا» به معناي «يدفنوا» است. و نيز «كان» در وَ كانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً «1»، در ماضي و حال و آينده به كار رفته است. «2»
اين پديده ادبي در تفسير قرآن داراي اهميّت بوده است. ابو حاتم سجستاني در كتاب «المقلوب لفظه في كلام العرب و المزال عن جهته و الأضداد» مي‌گويد: انگيزه ما در تأليف اين كتاب اين بود كه در سخن عرب كلمات متضاد در لفظ و معنا و الفاظ مقلوب فراوان به چشم مي‌خورد و ما آنچه از آنها سراغ داشتيم شرح داديم، زيرا در قرآن «ظنّ» به معناي شكّ و يقين و «رجاء» به معناي خوف و طمع كه با يكديگر متضادند، آمده است و چنين چيزي در سخن عرب شايع است. ضدّ شيء يعني خلاف آن و ما خواستيم كسي كه با زبان عرب آشنايي كامل ندارد بداند كه وقتي خداي عزّ و جلّ مي‌فرمايد: إِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَي الْخاشِعِينَ* الَّذِينَ يَظُنُّونَ «3»، در اين آيه، خداوندترديدكنندگان در لقاء پروردگارشان را، ستايش نمي‌كند، بلكه در اين‌جا «يظنّون» به معناي «يستيقنون» است. «4»
مبرّد [در كتاب خود درباره واژه‌هايي كه مورد بحث قرار داده] مي‌گويد: «واژه هايي كه در لفظ متّحد و در معنا مختلفند و يا در گفتار به يكديگر نزديك و همانند، ولي در نقل و كتابت متفاوت هستند، ما آنها را از كتاب خدا (قرآن) برپايه آنچه در سخن عرب يافت مي‌شوند گردآورديم، زيرا برخي ازسخنان ايشان يا در لفظ و معنا متفاوتند،

---

(1)- نساء/ 17.
(2)- مجاز القرآن، برگ 105، سوره مريم.
(3)- بقره/ 45- 46.
(4)- ثلاثة كتب في الأضداد، ص 72.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 121
يا در لفظ مختلف، ولي در معنا متّحد و يا در لفظ متّحد و در معنا مختلفند. «1»
بحث اضداد از مباحثي بوده است كه ملحدان از طريق آن قرآن را مورد

حمله قرار دادند، ابن انباري مي‌گويد:
- «در اين كتاب [قرآن] واژه‌هايي آمده است كه عرب آنها را در معاني متضاد به كار مي‌برد و گاهي يك واژه دو معناي مختلف دارد و اهل بدعت و منحرفان و تحقير كنندگان عرب، گمان مي‌كنند كه اين قبيل كاربردها از طرف عرب دليل بر نقصان دانش و فرهنگ عرب و كمي بلاغت و كثرت آميختگي مكالمات آنان هنگام ارتباط با مخاطبانشان است» «2».
عدم تشخيص ميان گويشهاي عرب هنگام گردآوري آنها، موجب شده است كه مسأله تضاد مطرح شود و عبارتي كه ابن دريد در الجمهرة دراين‌باره دارد، مرا به شگفت آورد، آن‌جا كه مي‌گويد: واژه «شعب» هم به معناي افتراق و هم به معناي اجتماع از اضداد نمي‌باشد، بلكه هركدام گويش قومي است. «3» او با اين سخن خود خواسته بيان كند شرط أضداد اين است كه لفظ در گويش يك قوم در دو معنا به كار رفته باشد.
برخي از اهل لغت مانند ابن درستويه «4» پديده اضداد را انكار مي‌كنند. و شخصي مانند ابن فارس نظر آنان را ردّ مي‌كند و به ستيز با آنان برمي‌خيزد. «5»
گاهي وجود دو تفسير متضاد در مورد برخي از آيات موجب طرح اين مسأله (أضداد) گرديد. به عنوان مثال، واژه «أمّة» به فرد نيكوكاري گفته مي‌شود كه در نيكوكاري پيشوا و زبانزد همگان است، در حالي كه همين واژه به كسي كه در آيين خود، جداي از ديگران باشد نيز گفته مي‌شود، و براي اين واژه قرآني در آيه: كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ «6»، دو تفسير متضاد بيان شده است: برخي از

---

(1)- مبرّد، ما اتّفق لفظه اختلف معناه من القرآن، ص 2.
(2)- الأضداد في اللغة، ص 2. شيوه هاي تفسيري قرآن 121 شيوه ابو عبيده در مجاز القرآن ..... ص : 98
(3)- سيوطي، المزهر، ج 2، ص 234.
(4)- همان مأخذ.
(5)- همان مأخذ، ص 228.
(6)- بقره/ 213.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 122
مفسّران مي‌گويند: معناي آيه اين است كه همه مردم مؤمن بودند و برخي ديگر مي‌گويند: معنايش اين است كه همه مردم كافر بودند و هركدام براي اثبات ديدگاه خويش دليل مي‌آورند. «1»
جمعي از اهل لغت، از جمله: مبرّد، اصمعي، ابو حاتم سجستاني و ابن انباري «2» اقدام به نوشتن كتاب درباره أضداد كرده‌اند، ولي نام ابو عبيده بيشتر در اين كتابها به چشم مي‌خورد و اين خود به فضل و برتري او در

آگاه ساختن ديگران از اين مسأله اشاره دارد. ابو عبيده در اين‌جا نيز از انتقاد مصون نمانده و ابو حاتم سجستاني در بهترين حالات خود، رأي او را با احتياط تأييد مي‌كند.
ابو عبيده درباره معناي كلمه «خاف» مي‌گويد: «خاف» از ريشه «خوف» و به معناي يقين است؛ و در مورد آيه شريفه: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا «3»، مي‌گويد: منظور اين است كه اگر براي شما يقين حاصل شد كه نمي‌توانيد به عدالت رفتار كنيد. ولي من خود يقين به اين گفته‌ام ندارم، زيرا آن آيه قرآن است و ما آن را از پروردگار عالم نقل مي‌كنيم و نمي‌دانيم مقصود خداوند چيست و شايد منظور آن‌گونه كه او گمان مي‌كند نباشد. «4»
ابو حاتم بار ديگر از ابو عبيده به شدّت انتقاد مي‌كند: ابو عبيده درباره «عسعس» در آيه: وَ اللَّيْلِ إِذا عَسْعَسَ «5»، مي‌گويد: «عسعس» به معناي «اقبل» (روآورد) است، و حال آن‌كه گفته مي‌شود به معناي «أدبر» است، «و قسم به شب هنگامي كه پشت كند و به آخر برسد» ابو عبيده به شعر علقمة بن قرط تيمي استناد كرده كه اين واژه را به معناي روآوردن به كار برده است:
مدرّعات اللّيل لمّا عسعساو ادرعت منه بهيما حندسا «زنهايي كه چون شب فرامي‌رسد آن را زره خود قرار مي‌دهند و از تاريكي شب

_____

(1)- ابن انباري، الأضداد، ص 235- 236 و همچنين ص 260- 261 و 321- 322.
(2)- افراد ديگري نيز دراين‌باره كتاب نوشته‌اند به كشف الظّنون، ج 2، ص 367- 368 مراجعه شود.
(3)- نساء/ 3.
(4)- ابو حاتم سجستاني، الأضداد، ص 88.
(5)- تكوير/ 17.

براي خود به عنوان پوشش استفاده مي‌كنند».
ابو حاتم مي‌گويد: ابو عبيده ادّعاي بزرگي كرده‌است و گمان نمي‌كنم «عسعس» در اين آيه معنايي بيشتر از سياه شدن داشته باشد. اين كلمه در همه مواردي كه ذكر شده به معناي «اظلم» و «أسود» (تاريك شد) است و هرچه از اين باب در قرآن وجود دارد بهتر است از تفسير كردن آن خودداري شود و امكان خطا و اشتباه در آنچه از قرآن نباشد كمتر است. «1»
ابو حاتم سومين موردي كه از روي ترديد و عدم اطمينان از ابو عبيده نقل مي‌كند، واژه «أسرّ» است. او گفته است: «أسررت الشّيء» به معناي «أخفيته» (آن را پنهان كردم) است و به معناي «اظهرته» (آن را آشكار

ساختم) نيز مي‌باشد. و در مورد اين آيه شريفه:
وَ أَسَرُّوا النَّدامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذابَ، مي‌گفت: به معناي أظهروا الندامة است و من به گفته وي در اين مورد اطمينان ندارم. و خدا داناتر است. برخي گمان كرده‌اند كه فرزدق گفته است:
فلمّا رأي الحجّاج جرّد سيفه‌أسرّ الحروري ما كان اضمرا «وقتي كه آن خارجي مذهب، ديد: حجّاج شمشيرش را از نيام بركشيد. آنچه بدان اعتقاد داشت و پنهان كرده بود، برملا ساخت».
به گفته فرزدق درباره قرآن، نيز اعتماد و يقين ندارم، زيرا شايد گفته باشد: الّذي كان أظهرا؛ يعني آنچه را كه به آن اعتقاد داشت آشكار كرد. آميختگي در شعر فرزدق زياد به چشم مي‌خورد، ولي در سخن دو همتاي او جرير و أخطل چنين چيزي نيست.
لذا اعتمادي به سخن وي درباره قرآن ندارم. «2»
امّا ابن جرير طبري امام مفسران هنگامي كه به نقد و بررسي گفتار ابو عبيده در الفاظ متضاد مي‌پردازد، مي‌بينيم كه ضمن اعتراف به دانش عربي او، تنها به اظهار نظر

_____

(1)- الأضداد، ص 97- 98.
(2)- الأضداد، ص 114- 115. فرزدق از شاعران برجسته عرب بوده و همه ادباء و نحويان به شعر او استشهاد مي‌كنند. م.

خود كه مخالف نظر اوست، بسنده مي‌كند. ابو جعفر گفته است: «برخي از كساني كه با سخن عرب آشنايند، «وراء» را از واژه‌هاي متضاد دانسته و گمان كرده‌اند كه اين واژه هم در مورد آنچه پيش‌رو است به كار مي‌رود و هم براي آنچه پشت سر مي‌باشد و براي تأييد اين پندار خود به گفته شاعر استشهاد كرده‌اند كه گفته است:
أ يرجو بنو مروان سمعي و طاعتي‌و قومي تميم و الفلاة ورائيا «آيا مروانيان اميد دارند كه من از آنان پيروي كنم و حال آن‌كه قوم من، بني تميم و بيابان پهناور پيش منند؟»
كه «ورائي» به معناي «أمامي» (پيش‌روي من) مي‌باشد»؛ او از معناي درست آن غافل مانده است، زيرا به كسي كه نزد شماست به اين دليل «هو ورائي» (او نزد من است). گفته مي‌شود كه شما مقابل او قرار داريد و او را مشاهده مي‌كنيد، همان‌طور كه او شما را مي‌بيند. پس چون چنين است، گويي او پشت سر شما و شما پيش روي او هستيد.
برخي از عربي‌دانان كوفي جايز نمي‌دانند در مورد كسي كه پيش روي شماست گفته شود: «هو ورائي»، و نه هرگاه پشت سر شما باشد گفته شود: «هو أمامي» آنان مي‌گويند: چنين گفته‌اي در مورد اوقات و زمانها از

قبيل روزها و ... جايز است. مانند اين كه بگويي: ورائك برد شديد و بين يديك حرّ شديد «پشت سرت سرمايي سخت و پيش رويت گرماي سخت است» و تو از دنبال آن مي‌آيي، اين عبارت جايز است، زيرا گرما چيزي است كه مي‌آيد و در حركت است و گويي هرگاه از دنبال تو بيايد پشت سرت قرار گرفته است و هرگاه تو به سمت آن بروي و بدان برسي، پيش روي تو قرار مي‌گيرد، طبري مي‌گويد: ازاين‌رو است كه دو وجه جايز است «1».

گفتار ابو عبيده درباره عربيت قرآن در دو زمينه است:

1- در زمينه ساختار، يعني روش قرآن در بيان مطالب بر همان سبكي كه در ميان عرب معمول بوده است.

2- در زمينه الفاظ، به اين معنا كه او خواسته است خالص بودن عربيت الفاظ قرآن

_____

(1)- تفسير طبري، ج 16، ص 2.

را ثابت كند. او در ردّ هرگونه شبهه‌اي در مورد عربيّت قرآن حساسيّت شديدي داشت.

ابو عبيده مي‌گويد: قرآن به زبان عربي آشكار نازل شده و هركس خيال كند سخن غير عربي در آن وجود دارد به گزاف سخن گفته است و كسي كه گمان كند واژه‌هاي آن به زبان نبطي «1» است گناه بزرگي مرتكب شده است. البته گاهي دو لفظ [در قالب و معنا] با يكديگر نزديك و دمسازند و حال آن‌كه ممكن است يكي از آن دو عربي و ديگري فارسي يا غير آن باشد، از اين قبيل است واژه «استبرق» كه به معناي پارچه ابريشمي ضخيم است و در فارسي به آن «استبرك» گويند و كلمه «فرند» (شمشير جوهردار) در زبان فارسي كه در عربي به آن «جور» گويند و امثال اينها فراوان است. «2»

اين بحث و جدل درباره عربيت قرآن جوّ فعّالي را به وجود آورده بود. عموم علما گفته‌اند: به دليل آيه: إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا «3»، «ما آن را قرآني فصيح و عربي قرار داديم»، و آيه: بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ «4»، «آن را به زبان عربي آشكار نازل كرد»، در كتاب خداي سبحان چيزي غير از زبان عرب وجود ندارد. ولي برخي ادعا كرده‌اند، در قرآن واژه‌هايي هست كه عربي نيست، تا آنجا كه گفته‌اند: زبان رومي و قبطي (زبان مردم قديم مصر) و نبطي در قرآن وجود دارد. «5»

ابن فارس در كتاب خود فقه اللّغة از آنچه ابو عبيده در كتاب مجاز القرآن گفته، تبعيت كرده است، ولي سيوطي ميان معرّب [واژه‌هايي كه به عربي برگردانده شده] و واژه‌هايي كه از زبانهاي ديگر وارد عربي شده‌اند، فرق

گذاشته و گفته است:
«فرق اين‌گونه واژه‌ها با معرّب اين است كه براي معرّب غير از لفظ عجمي كه عرب آن را به‌كار برده است نام ديگري در زبان عرب وجود دارد، برخلاف واژه‌هايي كه تعريب نشده وارد زبان عربي شده‌اند».

---

(1)- «نبط» يا «أنباط» از قبايل بدوي عرب و تا قرن 4 هجري قمري كوچ‌نشين بودند و بعدها در جنوب فلسطين و بطايح سكنا گزيدند و «نبطي» زبان منسوب به آنان است. م.
(2)- مجاز القرآن، برگ 8.
(3)- زخرف/ 3.
(4)- شعراء/ 195.
(5)- المزهر، ج 1، ص 157.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 126
برخي از زبان‌دانان معتقدند كه ممكن است يك لفظ در چند زبان باهم مشترك باشد، ابن جنّي در الخصائص مي‌گويد:
گفته مي‌شود: «تنور» لفظي است كه در زبان همه مردم چه عرب و چه غير عرب، مشترك است. اين واژه عربي نيز محسوب مي‌شود، زيرا از زبان ديگري به زبان عربي منتقل نشده است بلكه يك نوع توافقي است كه ميان زبانهاي مختلف صورت گرفته است.
سيوطي بعيد دانسته كه واژه تنور در اصل از يك زبان بوده و سپس به همه زبانها منتقل شده باشد، زيرا نظير آن را در زبانهاي ديگر نمي‌شناسيم. «1»
سيوطي معرّب را اين‌گونه تعريف مي‌كند: معرب واژه‌اي است كه براي معنايي در غير زبان عربي وضع شده و عرب آن را به كار برده است. ابو عبيد قاسم بن سلام گويد: مفسّران در مورد وجود واژه عجمي در قرآن اختلاف دارند، از ابن عباس و مجاهد و ابن جبير و عكرمه و عطاء و ديگر مفسّران روايت شده كه آنان واژه‌هاي بسياري را غير عربي دانسته‌اند و اين نظريه فقيهان است.
سيوطي مي‌گويد: عربي‌دانان اعتقاد دارند كه از سخنان غير عرب چيزي در قرآن وجود ندارد، زيرا خداوند متعال مي‌فرمايد: قُرْآناً عَرَبِيًّا «2»، بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ «3».
ولي ابو عبيد قاسم بن سلام گفته است: «به نظر من حق اين است كه ميان نظريه هر دو گروه جمع گردد و راهش اين است كه بگوييم: اين‌گونه واژه‌ها در اصل چنان‌كه مفسران گفته‌اند غير عربي است، جز اين‌كه وارد زبان عرب شده و آنها اين واژه‌ها را به زبان خود تغيير داده و معرّب ساخته‌اند و سپس الفاظ غير عربي به صورت عربي در آمده و پس از

آن‌كه قرآن نازل‌شده اين قبيل واژگان با سخن عرب درهم آميخته است. بنابراين هم كساني كه گفته‌اند آنها عربي است و هم كساني كه معتقد به غير عربي بودن آنها هستند، درست مي‌گويند». «4»

_____

(1)- المزهر، ج 1، ص 158.
(2)- زخرف/ 3.
(3)- شعراء/ 195.
(4)- همان مأخذ، ص 159.

نتيجه اين پژوهش اين شد كه وقتي يك واژه غير عربي وارد زبان عربي مي‌شود يا به كلّي تغيير مي‌كند و كاملا تسليم منطق زبان عربي مي‌شود و يا با حفظ معناي خود، نامي عربي مي‌گيرد و به‌اين‌ترتيب براي واژه واردشده به زبان عربي، راهي غير از اين متصوّر نيست و تمام سروصداهايي كه در گذشته پيرامون كتاب مجاز القرآن بلندشده بود براي اين بود كه آيا اين كتاب در زمينه بلاغت عربي نوشته شده است يا در زمينه تفسير قرآن؟! و ديديم كه عدّه زيادي آن را مورد انتقاد قرار دادند و گفتند: ابو عبيده قرآن را به رأي خود تفسير كرده است و عدّه كمي از آنان مجاز القرآن را كتابي در بلاغت دانستند مانند ابو اسحاق شيرازي متوفاي 476 هجري در كتابش اللمع في اصول الفقه و ابن قتيبه در قرن سوم تلويحا نه با صراحت اشاره كرده كه مجاز القرآن از كتب بلاغي است.

زيرا او نتايجي را كه ابو عبيده درباره بيان اسلوب عربي كه قرآن نيز بر همان اسلوب نازل شده به آنها دست يافته بود، بابي مي‌دانست كه نابخردان براي به تمسخر گرفتن اسلوب قرآن از آن وارد مي‌شوند. امّا معاصران زمان ما در اظهار نظر پيرامون كتاب ابو عبيده به چند دسته تقسيم شده‌اند: استاد ابراهيم مصطفي آن را كتابي در نحو شمرده و از نسلهاي جديد خواسته است كه آن را به دقّت بررسي و مطالعه كنند، در حالي‌كه دكتر طه حسين آن را كتابي دانسته كه به لغت مي‌پردازد نه به بلاغت و امين الخولي اظهار نظر كرده كه مجاز القرآن كتابي در تفسير است؛ ولي چنان‌كه از بررسي موضوعات اين كتاب و انگيزه تأليف آن روشن شده، اين كتاب در زمينه يك مسأله اساسي تأليف يافته است و آن اثبات عربيّت قرآن در مفردات و آيات و مقايسه آنها با گفتارها يا اشعاري است كه ابو عبيده از عرب آموخته بوده است. بنابراين مجاز القرآن كتابي در تفسير لغوي است و در آن لغت و نحو و قرائت وجود دارد، ولي در عين حال، گفتگو درباره بيان قرآن بر همه آنها برتري دارد.

نخست بايد اشاره كنيم كه اهل لغت و نحويون در خدمت به قرآن و توضيح مفاهيم آن، از پيشگامان بوده‌اند و لذا گروه بزرگي از آنان تلاش خود را متوجّه تأليف كتاب در زمينه معاني قرآني كرده‌اند، چنان‌كه ابن نديم در الفهرست نام بزرگان آنها و تأليفاتشان را از گذشته تا زمان خودش ياد كرده است.
مقصود از معاني قرآن، تفسير آن است. ابن صلاح در مورد آنچه سيوطي در الاتقان نقل مي‌كند، مي‌گويد:
«هركجا در كتب تفسير عبارت قال اهل المعاني را ديدي، منظور از آن، نويسندگان كتب در معناي قرآن مانند زجّاج و أخفش و ابن انباري است».
گروهي از آنان به تأليف تفاسير مفيد و پرباري كه اسنادشان حذف شده بود، روآوردند و اكنون به بررسي شرح حال يكي از اهل لغت برجسته بصره يعني ابراهيم بن سري بن سهل ابو اسحاق زجّاج متوفا به سال 311 ه ق مي‌پردازيم.
زجّاج به گواهي كساني كه شرح حال وي را نوشته‌اند، اهل فضل، متدين، داراي عقايد درست و مرام نيكو بوده است. او به كار شيشه‌گري مي‌پرداخت، ولي همتش او را در ميان اهل لغت و نحاة عرب به مقام شامخي از علم رساند. او علاقه به نحو را در خود مشاهده كرد و خواست در آن مهارت پيدا كند و لذا آموختن نحو را پيش ثعلب نحوي آغاز كرد، سپس نزد مبرّد رفت و ادبيات را به خوبي از آن دو فراگرفت.
او خود را با استفاده از ابزارهاي دانش عربي، يعني قرآن، حديث، علم لغت و
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 129
تاريخ كه هريك از علماي معاصر وي آنها را در حد توان خويش تحصيل مي‌كرد، به اين درجه علمي رساند.
مقام زجّاج با فراگيري علوم تا آن‌جا بالا مي‌رود كه از شيشه‌گري به همنشيني ويژه وزير عبيد اللّه بن سليمان بن وهب مي‌رسد و به حدّي مورد اعتماد او قرار مي‌گيرد كه وزير از وي مي‌خواهد ادبيات را به فرزندش- قاسم- بياموزد و هنگامي كه قاسم بن عبيد اللّه به وزارت مي‌رسد، از طريق او مال فراواني نصيب زجّاج مي‌گردد. ستاره بخت زجاج همواره بالا مي‌رود تا سرانجام نديم خليفه عبّاسي المكتفي باللّه مي‌شود.
زجّاج چيزهايي از خود برجاي گذاشته كه از بهره و مقامي كه در دنيا به آن رسيده بود، برايش بهتر است. او شاگردان و كتابهاي علمي از خود برجاي نهاد و اساتيد بزرگ نحو و لغت از شاگردان وي بودند. ابو علي فارسي از

او علم آموخت و ابو جعفر نحاس مصري نزد او تلمذ كرد. شاگرد ديگرش ابو القاسم عبد الرّحمان زجّاجي صاحب كتاب الجمل در نحو، خود را منتسب به او دانسته است. زجّاج تاليفات بسياري دارد و بيشتر آنها پيرامون لغت است.
آنچه در اين‌جا براي ما اهميّت دارد كتاب معاني القرآن اوست. ابن نديم در گفتاري كه دارد تاريخ تأليف اين كتاب را تعيين مي‌كند و مي‌گويد: «من روي جلد كتاب معاني القرآن خواندم كه ابو اسحاق زجاج املاي كتاب خود موسوم به معاني القرآن را در صفر سال 285 ه ق آغاز كرد و در ماه ربيع الاول سال 301 ه ق به پايان رسانيد».
بنابراين، زجّاج زماني اقدام به تأليف كتاب معاني القرآن كرد كه دانش و معلوماتش كامل شده بود، زيرا او ده سال پس از تأليف آن درگذشت و در هنگام مرگ هفتاد و به قولي هشتاد سال داشته است.
به‌هرحال، رساله خطّي كه ما براي شناخت ويژگيهاي شيوه زجّاج از آن استفاده مي‌كنيم از سوره «يس» آغاز و به سوره «تين» پايان مي‌يابد و تاريخ كتابت آن، ماه ذي حجّه سال 589 ه ق و يكي از نسخه‌هاي دانشگاه عربي است.
اكنون هنگام آن رسيده كه از روش زجّاج در تفسير سخن بگوييم:
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 130
1- اولين ويژگي كه در شيوه تفسيري زجّاج به چشم مي‌خورد، تلخيص و نقل مطالب تفاسير روايي درباره متن قرآن است.
به عنوان نمونه، او درباره آيه شريفه: وَ النَّازِعاتِ غَرْقاً* وَ النَّاشِطاتِ نَشْطاً، مي‌گويد:
در تفسير اين آيات گفته شده منظور از «نازعات» و «ناشطات» فرشتگاني هستند كه ارواح كافران را مي‌گيرند و آنها را به بند مي‌كشند و لذا جان دادن بر آنان سخت مي‌شود.
منظور از آيه: وَ السَّابِحاتِ سَبْحاً* فَالسَّابِقاتِ سَبْقاً، اين است كه ارواح مؤمنان به راحتي از بدنشان خارج مي‌شوند.
برخي گفته‌اند: منظور از «نازعات» فرشتگان سنگ‌دل، و مقصود از «ناشطات» ريسمانهايي است كه يك سر آنها گره خورده و در گردن حيوانات مي‌افكنند.
«سابحات» به معناي كشتيها و «سابقات» به معناي گله اسبان است و مقصود از «المدبّرات امرا» فرشتگانند، جبرئيل و ميكائيل مأمور باران و روييدنيها و اسرافيل مأمور دميدن در «صور» و عزرائيل مأمور قبض ارواح است.
گفته‌شده: منظور از «نازعات» ستارگاني است كه از مدارشان خارج و جابجا مي‌شوند. و نيز مقصود از «سابحاتٍ» ستارگانند كه در آسمان

حركت مي‌كنند، چنان‌كه خداوند فرموده: كُلّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ «1»، «و هريك از آنها در مداري در حركتند». و همچنين «سابقات»، ولي «مدبرات» به معناي فرشتگان است. و گفته‌شده: منظور از «سابقات» فرشتگاني هستند كه درآوردن وحي براي پيامبران بر شياطين پيشي مي‌گيرند.
همه اين معاني در تفسير اين آيات آمده است و خداوند به حقيقت آنها داناتر است.
بدين‌سان زجّاج تفاسير مربوط به آيات را نقل مي‌كند، بدون اين‌كه خود يكي از آنها را بر ديگري ترجيح دهد و اين وسواس علمي در سراسر تفسيرش به چشم مي‌خورد.
البته اين عدم اظهار نظر در مواردي است كه دليل بر اقوا بودن تفسيري بر ديگري نزد وي

---

(1)- انبياء/ 33.

نباشد و جالب اين است كه دانشمندان مسلمان در طول تاريخ خود را ملزم مي‌ساختند كه در همه اين موارد بگويند: «و اللّه أعلم» (خدا داناتر است).
در موردي كه يك وجه لغوي وجود دارد كه آيه قرآن با آن تفسير مي‌شود، مي‌بينيم زجّاج آن را همراه با تفسير روايي بيان مي‌كند.
اينك ببينيم زجّاج در برابر آيه شريفه: وَ إِنْ يَكادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصارِهِمْ «1» چه مي‌كند؟ او ابتدا اقوال مفسران را نقل مي‌كند و مي‌گويد: «امّا آنچه در تفسير اين آيه نقل شده است كه هرگاه مردي از عرب مي‌خواست به كسي چشم‌زخم بزند، سه روز گرسنه به سر مي‌برد و پس از آن درباره او مي‌گفت: هيچ‌گاه مانند امروز اين قدر گوسفند و شتر نزد وي نديده‌ام! و با اين گفته خود، به او چشم‌زخم مي‌رساند. كفار نيز درباره پيامبر صلّي اللّه عليه و اله نظير اين سخن را گفتند و چنان‌كه مفسران مي‌گويند، منظور از لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ اين است كه دشمنان هنگامي كه آيات باعظمت قرآن را از تو مي‌شنوند، به قدري خشمگين و ناراحت مي‌شوند كه مي‌خواهند تو را با چشمهاي خود نابود كنند!
سپس زجّاج توضيح اهل لغت را نقل مي‌كند و مي‌گويد: امّا به اعتقاد اهل لغت تفسير آيه اين است كه دشمنان از شدّت كينه و دشمني با تو، نزديك است با نگاه كينه‌آلود خود تو را به زمين افكنند. اين سخن، مرسوم است كه كسي بگويد: فلاني به من چشم دوخت و نزديك بود مرا با نگاهش به زمين بيفكند، يا گفته مي‌شود: طوري به من نگاه كرد كه گويا مي‌خواست مرا بخورد و معناي همه اين سخنان اين است كه فلاني آن چنان نگاهي به من انداخت كه اگر برايش امكان داشت مرا بخورد يا به زمين بكوبد، اين

كار را مي‌كرد.
زجّاج در مورد آيه: إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا «2»، تفسير آن را اين‌گونه آغاز مي‌كند:
در تفسير آيه چنين آمده است: يعني عمل به قرآن دشوار است، زيرا حلال و حرام و نماز و روزه و همه اوامر و نواهي خداوند را كسي جز با سختي و دشواري

_____

(1)- قلم/ 51.
(2)- مزّمّل/ 5.

نمي‌تواند به انجام رساند.
زجّاج باردیگر به تفسير اين آيه براساس لغت مي‌پردازد و مي‌گويد: به عقيده اهل لغت مي‌توان گفت: معناي آيه اين است كه قرآن سخني است كه در درستي و روشني بيان و مفيد بودنش، وزين و باارزش است، چنان‌كه هرگاه سخني را نيكو بيابي و بداني كه به منزله حكمت است، مي‌گويي اين سخني استوار و باارزش است.
زجّاج اين تفسير لغوي خود را برپايه مقايسه متن قرآن با بيانهاي معمول در ميان عرب بنيان نهاده و اين همان چيزي است كه به تفسير او چهره‌اي غير از چهره متعارف در ديگر تفاسير روايي بخشيده است.
سومين موردي كه بايد در شيوه تفسيري زجّاج دنبال كنيم، سخن خداي متعال: أَمْ لَهُمْ شُرَكاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكائِهِمْ إِنْ كانُوا صادِقِينَ* يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ «1»، است كه مي‌گويد: يكشف عن ساق در لغت به معناي برملا شدن سختي كار است، چنان‌كه عرب گويد:
قد شمّرت عن ساقها فشدّواوجدّت الحرب بكم فجدّوا «تنور جنگ داغ‌شده و نبرد شما جدي گشته، پس يورش ببريد و جدّيت كنيد».
2- دومين ويژگي شيوه تفسيري زجاج آن است كه در برابر تفسير روايي، موضع منفي اتخاذ نكرد، زيرا شيوه او شيوه انتخاب و گزينش بود و به حق انتخابش را بر پايه‌هاي علمي و فني زيربنا نهاده بود:
الف- او تفسيري را برمي‌گزيند كه نظم و اسلوب معنوي متن قرآن را حفظ كند. و درباره تفسير سخن خداي متعال: لِتُنْذِرَ قَوْماً ما أُنْذِرَ آباؤُهُمْ فَهُمْ غافِلُونَ «2»، نخست مي‌نويسد: «در تفسير آيه آمده است كه تقدير آن: لتنذر قوما مثل ما انذر آباؤهم؛ مي‌باشد، سپس زجّاج وجه ديگري را بيان مي‌كند و مي‌گويد: لتنذر قوما لم ينذر آباؤهم؛ بنابراين كه «ما» ماي جحد باشد. اين يك انتخاب محض است و خدا به تفسير آن داناتر است، زيرا جمله فهم غافلون دلالت بر معناي ما انذر آباؤهم غافلون؛ دارد (كه جحد و

(1)- قلم/ 41- 42.
(2)- يس/ 6.

منفي است) و بعيد است كه به معناي اذا كان قد أنذر آباؤهم غافلون (يعني مثبت) باشد ولي در تفسير آيه آمده است. دليل بر نافيه بودن «ما» در آيه قبل، اين سخن خداي متعال مي‌باشد: وَ ما آتَيْناهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَها وَ ما أَرْسَلْنا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ «1»، «ما- قبلا- چيزي از كتب آسماني را به آنها نداده‌ايم كه آن را بخوانند و قبل از تو هيچ پيامبري- نيز- براي آنان نفرستاديم» زيرا اگر پدرانشان انذار شده بودند كتبي براي آنان ارسال مي‌شد تا بخوانند البته خدا داناتر است.
ب- زجّاج نوعي از تفسير را نيكو مي‌شمارد كه مستند به يكي از قرائات نقل شده باشد. او در مورد آيه شريفه: لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ «2»، مي‌گويد: يعني تا پيامبر صلّي اللّه عليه و اله با آياتي كه بر او وحي مي‌شود مردم را از روز ملاقات (قيامت) بيم دهد. و جايز است به معناي لينذر اللّه يوم التلاق باشد، يعني تا خدا مردم را از روز ملاقات بيم دهد. معناي اوّل بهتر به نظر مي‌رسد، البته خدا داناتر است. و دليل آن اين است كه اين آيه، لتنذر يوم التلاق با (تاء) قرائت شده است.
ج- او گاهي باذوق و سليقه خود يك تفسير روايي را بر روشهاي زبان عرب ترجيح مي‌داد، چنان‌كه در مورد آيه: وَ سْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنا أَ جَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ «3»، «از رسولاني كه قبل از تو فرستاديم بپرس، آيا غير از خداوند رحمان معبودي براي پرستش آنها قرار داديم؟!» سه ديدگاه تفسيري بيان مي‌كند و مي‌گويد: «در تفسير اين آيه آمده است كه در شب معراج، همه پيامبران در بيت المقدس گرد آمدند و پشت سر پيامبر اسلام صلّي اللّه عليه و اله نماز خواندند و به آن حضرت گفته شد چيزي از آنان مپرس. پيامبر صلّي اللّه عليه و اله در اين فرمان الهيترديد نكرد و از پيامبران هم چيزي نپرسيد.
(امر به سؤال در آيه را به معناي نهي از آن قرار داده است).
ديدگاه دوم كه زجّاج آن را اختيار كرده آن است كه مقصود از سؤال در آيه: وَ سْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنا أَ جَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ اقرار كردن است، چنان‌كه خدا در آيه ديگري فرموده: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ «4»، «و اگر از
(1)- سبأ/ 44.
(2)- مؤمن/ 15.
(3)- زخرف/ 45.

(4)- زخرف/ 87.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 134
مشركان بپرسي چه كسي آنان را آفريده، خواهند گفت: خدا»، كه در اين‌جا تنها به منظور اقرار گرفتن از آفرينش آنان سؤال شده است و همين‌طور اگر از همه پيروان انبياء سؤال شود: آيا فرماني در مورد پرستش غير خدا به آنان رسيده؟، آنان در كتب خود دليلي دراين‌باره نمي‌يابند كه اقامه كنند.
ديدگاه سوم، اين است كه گرچه در اين آيه مخاطب، پيامبر صلّي اللّه عليه و اله است، ولي خطاب متوجه امّت او نيز مي‌باشد مانند آيه: يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ، «اي پيامبر صلّي اللّه عليه و اله هرگاه شما زنان را طلاق دهيد ...».
د- زجّاج در مورد شأن نزول آيات، آن‌جا كه تنها مي‌تواند به شأن نزولي اشاره كند كه بيشتر روايت شده، درمي‌يابيم كه او همين نقل اكثر را به عنوان يك قاعده علمي برمي‌گزيند و لذا درباره سخن خداي متعال: يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «1»، «اي پيامبر! چرا چيزي را كه خدا بر تو حلال كرده به خاطر جلب رضايت همسرانت بر خود حرام مي‌كني و خداوند غفور و رحيم است» مي‌گويد و اللّه غفور رحيم يعني: خدا حرام كردن چيزهاي حلال را بر تو بخشيده است. و در تفسير آيه آمده است كه پيامبر صلّي اللّه عليه و اله نزد [همسرش] زينب دختر جحش قدري عسل نوشيد، عايشه و حفصه با يكديگر تباني كردند كه هريك از آنان به حضرت بگويد: بوي مغافير از تو استشمام مي‌كنم. «مغافير» صمغي است داراي بوي متغيّر، و برخي گفته‌اند:
نوعي سبزي است.
وقتي پيامبر صلّي اللّه عليه و اله پيش هريك از آنان رفت. به او گفتند: بوي مغافير از تو به مشام من مي‌رسد. آن‌گاه پيامبر صلّي اللّه عليه و اله نوشيدن عسل را بر خود حرام كرد و گفته‌اند، حضرت سوگند ياد كرد كه ديگر عسل ننوشد. در تفسير آمده است- و اين نظريه بيشتر نقل‌شده- كه پيامبر صلّي اللّه عليه و اله يك روز كه نوبت رفتن به پيش عايشه بود با كنيز خود أم ابراهيم كه ماريه قبطيه ناميده مي‌شد، خلوت كرد و حفصه از آن آگاهي يافت و رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله به او فرمود: اين موضوع را به عايشه خبر ندهي. حفصه گفت: من چنين كاري نخواهم كرد و به او خبر خواهم داد. پس از آن پيامبر صلّي اللّه عليه و اله ماريه را بر خود حرام كرد.

---

(1)- تحريم/ 1.

سپس زجّاج در اين‌جا مي‌گويد: بنابر هر دو تفسير هيچ‌كس حق ندارد آنچه را خداوند حلال كرده است، حرام كند.
ه- زجّاج هنگامي كه تفسير داستاني آيات قرآن را بيان مي‌كند، به چيزي استدلال نمي‌كند و علم به حقيقت را به خدا موكول مي‌كند. او در مورد آيه: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَياةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا «1»، مي‌گويد:
در تفسير كلبي آمده است: خداوند مرگ را به صورت قوچي سياه و سفيد آفريده كه هرگاه بر چيزي عبور كند و يا بر هر چيزي قدم گذارد آن چيز مي‌ميرد، و حيات را به صورت ماده اسبي خاكستري رنگ از الاغ بزرگتر و از قاطر كوچكتر، آفريده كه بر هرچه مي‌گذرد آن را زنده مي‌كند و بر چيزي قدم نمي‌گذارد مگر اين‌كه آن را زنده مي‌گرداند و نسيم حركتش به هرچه مي‌رسد زنده مي‌شود. البته خداوند به حقيقت آن داناتر است.
زجّاج در اين مورد مسامحه كرده است، در حالي كه جاحظ از تفسير قصص قرآن كلبي به شدت انتقاد مي‌كند و خود زجّاج نيز هرگاه مي‌بيند كه تفسير داستاني كلبي با عصمت انبياء برخورد دارد و آن را مخدوش مي‌سازد مانند اسرائيلياتي كه راجع به داوود پيامبر و همسر فرمانده سپاهش- اروياء- در كتابهاي تفسيري نقل‌شده، در صدد برمي‌آيد، آنها را به‌گونه‌اي توجيه كند كه با عصمت انبياء سازگار باشد. زجّاج مي‌گويد:
تفسيري كه نقل كرده است: داوود خواست اوريا را از بين ببرد تا با همسر او ازدواج كند و اين قبيل مطالب، خداوند دراين‌باره آگاه‌تر است. بر فرض كه داوود چنين خواسته‌اي داشته است معلوم نيست چرا مايل بوده اوريا به قتل برسد، با اين‌كه براي ريختن خون او تلاش نكرد و اگر هم خواهان قتل او بوده، خداوند اين را بر داوود گناه دانسته است و اين با عصمت انبياء سازگار نيست. شايد داوود به خاطر دلاوري و شجاعت اوريا در جنگ و نيز لياقتش به او فرمان داد پيشاپيش سپاه حركت كند و فرماندهي آن را برعهده بگيرد.
در اين صورت امكان دارد كه او كشته شود و پس از آن ازدواج داوود با همسر او جايز مي‌شود. داوود كه داراي نود و نه همسر بود به خاطر علاقه به همسر كسي كه تنها يك زن داشت، مورد عتاب و سرزنش واقع شد و اين براي داوود پيامبر گناه بود. او سپس

---

(1)- ملك/ 2.

توبه كرد و به اندازه‌اي در پيشگاه خدا زاري كرد كه نزديك بود در حال توبه و انابت جان خود را از دست بدهد، لذا خداي عزّ و جلّ او را چنين توصيف كرد و فرمود: إِنَّهُ أَوَّابٌ «1»، «داوود بسيار توبه‌كننده است».

در عين‌حال كَه موضع زجّاج در برابر تفسير روايي، موضعي محتاطانه است، موضع او در برابر قرائتها سخت‌تر است، زيرا تحريف قرائت به‌طور منطقي خطر تحريف معنوي متن قرآن را به دنبال دارد و لذا در حالي‌كه مواردي را از ديدگاه نحوي درست مي‌دانست، امّا نمي‌خواست كه قاريان، سنت قرائت را زير پا نهند و مي‌گفت:
قرائت سنتي است كه نبايد با آن مخالفت كرد. هرچند آنچه قرائت نمي‌شود، در نحو جايز باشد. او در سراسر تفسير خود اين معنا را تكرار و هنگام بررسي آيات قرآني آن را عملا به كار گرفته است. در مورد آيه: إِنَّا زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِزِينَةٍ الْكَواكِبِ «2»، مي‌گويد:
«زينة» به «الكواكب» اضافه شده است و بيشتر قرّاء بر همين نحو قرائت كرده‌اند، و با تنوين (بزينة) نيز قرائت شده يعني «الكواكب» بدل از «زينة» است و معناي آيه اين است كه ما آسمان دنيا را به وسيله ستارگان زينت بخشيديم. و مي‌توان گفت: «الكواكب» در حالت نصب بدل از «بزينة» باشد، زيرا «بزينة» در موضع نصب است. «بزينة الكواكب» نيز جايز است ولي كسي را كه به رفع قرائت كرده باشد، سراغ ندارم، پس نبايد به اين نحو قرائت شود، زيرا قرائت، يك سنّت است، مگر اين‌كه با خبر صحيحي جواز آن ثابت شود. بنابر رفع «الكواكب» معناي آيه چنين است: ما آسمان دنيا را زينت داديم كه زينت آن ستارگان است.
4- زجّاج به عنوان يك مفسّر نمي‌خواست قرآن را با تلاش فكري خود تفسير كند، زيرا با پيروي از قاعده معروف «القرآن يفسر بعضه بعضا» قرآن را با قرآن تفسير مي‌كرد. او در تفسير آيه: أَلا ذلِكَ هُوَ الْخُسْرانُ الْمُبِينُ و آيه بعد؛ لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَ مِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ «3»، «آگاه باشيد زيان آشكار همين است. براي آنها از بالاي سرشان سايه‌بانهايي از آتش و در زير پايشان نيز طبقهايي آتشين است.» مي‌گويد: اين آيه

---

(1)- ص/ 17.
(2)- صافات/ 6.
(3)- زمر/ 15- 16.

از قبيل سخن خداي متعال است كه فرموده: يَوْمَ يَغْشاهُمُ الْعَذابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ «1»، «آن روز كه عذاب [الهي] آنان را از بالاي سر و پايين پا مي‌پوشاند.»
وي در مورد آيه: وَ الْمَلائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ «2»، «فرشتگان پيوسته تسبيح و حمد پروردگار خود را به جا مي‌آورند و براي كساني كه در زمين هستند استغفار مي‌كنند» مي‌گويد:

يعني براي مؤمنان استغفار مي‌كنند و نمي‌توان گفت فرشتگان براي همه كساني كه در زمين هستند استغفار مي‌كنند، زيرا خداوند درباره كفار مي‌فرمايد: أُولئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ الْمَلائِكَةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ «3»، «لعنت خدا و فرشتگان و مردم بر آنان باد» اين آيه دليل بر اين است كه فرشتگان براي مؤمنان استغفار مي‌كنند، چنان‌كه آيه: وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ... «4»، نيز دلالت بر همين امر دارد.
5- زجّاج كه قرآن را با قرآن تفسير مي‌كرد به جمع ميان معاني آياتي كه موضوعشان يكي است و در جاهاي مختلف قرآن آمده، توجه داشت، او در مورد آيه:
فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لا جَانٌّ «5»، مي‌گويد: معناي آيه اين است كه گناهكار [از چهره‌اش] شناخته مي‌شود، بنابراين به منظور فهميدن از او سؤال نمي‌شود بلكه براي توبيخ از او پرسيده مي‌شود، زيرا خدا در جاي ديگر مي‌فرمايد: وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ «6»، «آنان را متوقف سازيد كه بايد بازپرسي شوند» در روز قيامت چهره گناهكاران سياه و كبود است و دليل آن آيه: يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيماهُمْ «7»، و آيه: يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ «8»، و نيز آيه: وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقاً «9»، است.
زجّاج در جاي ديگري از تفسيرش درباره آيات: خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ كَالْفَخَّارِ «10»، إِنَّا خَلَقْناهُمْ مِنْ طِينٍ لازِبٍ «11»، مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ «12»، إِنَّ مَثَلَ عِيسي عِنْدَ

_____
(1)- عنكبوت/ 55.
(2)- شوري/ 5.
(3)- آل عمران/ 87.
(4)- غافر/ 7.
(5)- رحمن/ 39.
(6)- صافّات/ 24.
(7)- رحمن/ 41.
(8)- آل عمران/ 106.
(9)- طه/ 102.
(10)- رحمن/ 14.
(11)- صافّات/ 11.
(12)- حجر/ 26.

اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ «1»، مي‌گويد: اين آيات در لفظ متفاوتند، ولي در معنا به يك اصل برمي‌گردند، چرا كه اصل «طين» (گل)، «تراب» (خاك) است و خداوند اعلام فرموده كه انسان را از خاكي كه در آغاز به

صورت گل بود و سپس تغيير كرد و خشك شد، آفريديم. «صلصال» به معناي گل خشكيده است و همه اين تغييرات در مايه اصلي خلقت يعني خاك پديد آمده است و در معنا و مفهوم اين آيات تناقض وجود ندارد.
6- زجّاج تنها معناي قرآن را براي ما بيان نكرده است، بلكه نظريات خوبي درباره قرآن دارد و ما را از انواع اسلوبهاي بياني آن آگاه ساخته است:
الف- او در مورد آيه: قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحابِ النَّارِ «2»، «بگو: چند روزي از كفرت بهره‌گير كه از اصحاب دوزخي!»، مي‌گويد: اين سخن خداوند در لفظ امر است، ولي در معنا تهديد مي‌باشد. و مانند آن است، آيات: فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ، «3» فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ «4»، و از اين سخنان تهديدآميز است سخن تو به كسي كه او را تهديد مي‌كني و مي‌گويي: اين كار ناپسند را دوباره انجام ده براي تو كافي است! و تو در حقيقت به او فرمان نمي‌دهي، بلكه به او وعده مجازات مي‌دهي و تهديدش مي‌كني كه اگر كاري را كه برخلاف ميل توست انجام دهد، او را مجازات خواهي كرد.
ب- زجّاج درباره هر سوره‌اي كه سخن مي‌گويد، به آهنگ معنوي كه در فضاي اين سوره وجود دارد توجه مي‌كند. او در مورد سوره «رحمن» مي‌گويد: خداوند در اين سوره آنچه را كه نشانگر يگانگي اوست، بيان مي‌كند از قبيل: آفرينش انسان، سخن آموختن، آفرينش خورشيد و ماه و آسمان و زمين. سپس جن و انس را مخاطب قرار داده، مي‌فرمايد: فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ، «شما كدام يك از اين نعمتهاي بي‌شمار پروردگارتان را تكذيب مي‌كنيد؟!» همه اينها نعمتهايي است كه به شما داده شده و بايد شما را به وحدانيّت خدا راهنمايي كنند و در ميان نعمتهايي كه شما از آنها برخورداريد، چيزهايي هست كه بقا و ادامه حيات شما به آنها وابسته است. در پايان سوره به آنجا

_____
(1)- آل عمران/ 59.
(2)- زمر/ 8.
(3)- روم/ 34.
(4)- كهف/ 29.

مي‌رسيم كه خداي سبحان سوره را با آيه‌اي كه درخور مجد و عظمت اوست به پايان مي‌رساند و مي‌فرمايد: تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَ الْإِكْرام.
ج- زجّاج از ديد زيباشناسي به بررسي تعبيرات قرآني مي‌پردازد كه محيط عربي، فضاي تجارت و دادوستد و سودوزيان را به تصوير مي‌كشد. او درباره آيه: يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْم الْجَمْع ذلِكَ يَوْمُ التَّغابُن «1»، مي‌گويد: «يوم

التغابن» روزي است كه اهلَ بهشَت، دوزخيان را مَغبون مي‌سازند، زيرا كسي كه در بهشت مقام والايي دارد آن را كه منزلتش از او پايين‌تر است مغبون مي‌بيند. زجّاج اين آيه را براي خريدوفروش مثال آورده است، چنان‌كه خداوند در آيه ديگري فرموده: هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلي تِجارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذابٍ أَلِيمٍ* تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ «2»، و در جاي ديگري فرموده: فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ وَ ما كانُوا مُهْتَدِينَ «3»، و همه اين آيات درباره كساني است كه گمراهي را به جاي هدايت خريدند.
- زجّاج در مورد آيه: وَ إِذَا الْعِشارُ عُطِّلَتْ «4»، «و در آن هنگام كه باارزشترين اموال به دست فراموشي سپرده شود» مي‌گويد: «عشار» شتران ماده باردار است و چون دوران زادن آنها غالبا ده ماه طول مي‌كشد «عشار» ناميده شده‌اند، آنها هرگاه جنين‌شان كامل شود، پس از گذشت يك سال مي‌زايند و اين‌گونه شترها، بهترين بچه‌ها را مي‌زايند، لذا صاحبانشان جز در قيامت آنها را رها نمي‌سازند و بدان سبب كه شتر بيشترين دارايي و ثروت عرب محسوب مي‌شد و وسيله تأمين معيشت آنان بود [براي بيان شدت هول‌وهراس قيامت] به رها شدن اين‌گونه شتران در آن لحظه، باوجود ارزش و اهميّت آنها در ميان اعراب، اشاره شده است.
اكنون با توجه به همه اين مطالب درمي‌يابيم كه زجّاج با افرادي كه قبل از او در زمينه معاني قرآني يا مجازهاي آن، كتاب تأليف كرده‌اند نظير ابو عبيده و فرّاء، به مناقشه مي‌پردازد و در قرن ششم هجري زمخشري، مفسّر پرآوازه را مي‌يابيم كه در شيوه تفسيري خود به [نظريات] زجّاج تكيه مي‌كند.

_____

(1)- تغابن/ 9.
(2)- صفّ/ 10- 11.
(3)- بقره/ 16.
(4)- تكوير/ 4.

ولي ابو علي فارسي- شاگرد زجّاج- خطاهاي استادش در كتاب معاني القرآن را گردآوري كرده و آنها را در كتاب خود الاغفال مورد بررسي قرار داده است. او در آغاز كتابش مي‌گويد: اينها مسائلي است از كتاب ابو اسحاق ابراهيم سري [زجّاج] در زمينه اعراب قرآن و به سبب اين‌كه در آنها غفلت صورت گرفته و به نظر ما نياز به توضيح دارد، در هريك از اين مسائل، عين عبارت او را به‌طور كامل از نسخه‌اي كه شنيده بوديم از او است، نقل مي‌كنيم. سپس آن را با رأي و نظر خود مورد بررسي قرار مي‌دهيم.

بنابراين، اين بحث، بحثي است نحوي كه ميان استاد و شاگردش جريان داشته است.
- زجّاج تفسير خود را بر انتخاب و گزينش از ميان تفاسير روايي پايه‌ريزي كرده و هرگاه وجهي براي تفسير لغوي وجود داشته، آن را با دلايلي كه از اسلوبهاي عربي مي‌دانسته، توضيح داده است. سرانجام با توجه به نظريات او، به برخي از رازهاي زيبايي قرآن و اعجاز آن آشنا مي‌شويم.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 141

بخش چهارم خردگرايي در تفسير جاحظ

اشاره

فصل اول: ديدگاه معتزله در تفسير قرآن و احاديث فصل دوم: نظريه جاحظ در فهم متن قرآن و حديث
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 143

فصل اوّل دیدگاه معتزله در تفسیر قرآن و احادیث

اشاره

ديدگاه معتزله در برابر تفسير قرآن و حديث، از آغاز، براساس خردگرايي استوار بوده است، زيرا آنان خرد را پيش از شرع حجّت دانسته‌اند و براين اساس، پنج اصل اعتقادي را براي خويش برگزيدند كه همگي درباره آنها همداستانند، هرچند با يكديگر در فروع اختلاف‌نظر دارند. اين اصول پنجگانه عبارتند از: توحيد، عدل، وعدووعيد، منزلة بين المنزلتين، امر به معروف و نهي از منكر.
اين ديدگاه معتزله از آنچه خيّاط معتزلي نقل مي‌كند، روشن مي‌شود. او از جعفر بن بشر درباره سخن خداي متعال: يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ، و آيه: «ختم» و «طبع» سؤال كرد. وي در پاسخ گفت: اكنون براي انجام كاري شتاب دارم، ولي سخني را به تو مي‌گويم تا بدان عمل كني. بدان كه بر خداوند أحكم الحاكمين روا نيست كرامتي را به انسان عطا كند و سپس از او بگيرد يا آن را به رذالت تبديل كند و نيز شايسته نيست كه او كسي را از كار زشتي نهي كند و بعد خود او را در آن وارد سازد و ازاين پس تو هرگونه خواستي اين آيات را تفسير كن.

پاي‌بندي معتزله به اصل خردگرايي

فهم اين موضوع داراي اهمّيّت آشكار است كه معتزله در آغاز به اصل خردگرايي، دراين‌جا مقصود از آن عدالت است، پاي‌بندند و مسائل مختلفي از اين اصل نشأت مي‌گيرد و از آن جمله، مسأله‌اي است كه درباره آزادي و مختار بودن انسان يا
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 144
مجبوري و تابع سرنوشت بودن وي، در خبر آمده است. عقل مي‌گويد: محال است كه خداوند كسي را به انجام كاري مجبور سازد و سپس او را محاكمه و مجازات كند. بنابر اين، آيات مربوط به اين موضوع عقلاني، بايد به هر نحو ممكن تأويل و توجيه شوند.
براين اساس، تأويل آيات براساس خردگرايي از اصول معتزله شده است و آنان با اين ديدگاه و به منظور كشف معني، همه‌جانبه در تمام قرآن سير مي‌كنند و به‌اين نتيجه مي‌رسند كه «محكم» آيه‌اي است كه ظاهر معناي آن با اصول آنان سازگار باشد و «متشابه» آيه‌اي است كه ظاهرش با اصول اعتقادي آنان سازگار نباشد. شايد اوّلين مسأله‌اي كه اشاره صريح به‌اين مطلب دارد، مسأله مرتكب كبيره و ميزان مجازات او باشد كه فرقه معتزله برپايه آن بنيان شده است.
دو بنيانگذار مكتب اعتزال- واصل و عمرو- عقيده دارند كه «محكم» آيه‌اي است كه در آن، خداي سبحان كيفر گناه فاسقان را اعلان فرموده مانند: وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً ...، و امثال اين، از آيات تهديد. و «متشابه» آيه‌اي است كه در آن خداوند كيفرش را از مردم پنهان داشته و آن‌گونه كه در «محكمات» بيان فرموده كه گناهكاران را به خاطر گناه‌شان كيفر مي‌دهد؛ در «متشابهات» بيان نفرموده است.
بنابراين، رسالت تفسير از ديدگاه معتزله، تأويل آياتي است كه با اصول خردگرايي آنان همخواني نداشته باشد، يعني همسان كردن معناي آيه «متشابه» با «محكم» از خلال معناي آن. آنان اظهار داشته‌اند كه هركس انحراف و ترديدي در دلش باشد از متشابه پيروي مي‌كند، مانند «مشبّهة» و «مجبّرة» كه به ظاهر قرآن عمل مي‌كنند و به همين خاطر خداوند آنان را نكوهش كرده است. آنچه بر ما واجب است آن است كه بايد از دليل پيروي شود و هيچ آيه متشابهي نيست، جز اين‌كه همراه آن دليلي وجود دارد كه بر مقصود آن دلالت مي‌كند و آن خرد است.

بهتر است پيش از يادآوري برخي شيوه‌هاي معتزله در تأويل قرآن، به معناي
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 145
اصطلاحي «تأويل» از ديدگاه آنان، بپردازيم و آن را از يكي از پيشوايانشان كه جاحظ نام دارد، به دست آوريم.
جاحظ مطلبي را نقل مي‌كند كه در گذشته در ميان عرب چنين معمول بوده است كه هركس در مورد برآورده شدن آرزوي خود نذر كرده و مي‌گفته است: اگر شتران و يا گوسفندانم به فلان عدد برسد، فلان مقدار از عتيره براي بتها به عنوان قرباني، خواهم كشت (عتيره قرباني است كه عرب در ماه رجب براي خدايانشان قرباني مي‌كردند و جمعش عتاير است)؛ امّا وقتي كه مقصودش حاصل مي‌شد و شتران يا گوسفندانش به عددي كه شرط كرده بود، مي‌رسيد، سخن خود را تأويل مي‌كرد و مي‌گفت: من در نذر خود، گوسفند و آهو شرط كرده بودم. بنابراين به جاي گوسفند، آهوهايي را كه در بيابان صيد مي‌كرد، قرباني مي‌كرد. اين‌گونه تأويل به معناي برگرداندن لفظ از معناي اوّل به معناي ديگري است كه برطبق ميل خود و با استفاده از انعطاف‌پذيري زبان صورت مي‌پذيرد، چرا كه «غنم» و «شاة» به يك معناست و «آهو» و «شاة» هم يكي است، در حالي كه به هنگام شرط كردن در آغاز، آن اعرابي براي اداي نذر خود، «غنم» قصد كرده بود، امّا وقتي كه گوسفندانش به عدد معين مي‌رسيد از قرباني كردن گوسفند بخل ورزيده و از آهواني كه شكار مي‌كرد به عنوان قرباني استفاده مي‌كرد! «1» معتزله عين همين تأويل را در روش تفسير قرآن و فهم حديث به‌كار مي‌برند.
البته اين‌گونه تأويلات اگر بخواهد عملي شود نياز به دلايل و اسبابي دارد كه تمام آن را سيّد مرتضي رحمة اللّه در تفسير اين آيه از سوره يوسف خلاصه كرده: وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأي بُرْهانَ رَبِّهِ، كَذلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ «2»، «زليخا آهنگ يوسف كرد و او نيز اگر برهان پروردگارش را نمي‌ديد، آهنگ وي مي‌كرد، اين‌چنين كرديم تا بدي و فحشا را از او دور سازيم، چرا كه او از بندگان با اخلاص ما بود».

_____
(1)- اين مطلب در ص 128- 129 تكرار شده است. م.
(2)- يوسف/ 24.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 146

سيّد مرتضي چنين مي‌گويد: «وقتي كه با دلايل عقلي قطعي كه احتمال و مجاز و توجيهات در آن راه ندارد، ثابت شود كه هيچ‌گونه گناهي به ساحت قدس پيامبران عليهم السّلام راه نمي‌يابد، هر عبارتي از قرآن يا سنّت را كه ظاهرش برخلاف اين باشد، به همان مفهومي برمي‌گردانيم كه با دلايل عقلي سازگاري دارد نظير عباراتي كه درباره صفات خداوند آمده و برخلاف عقل است كه همه آنها برخلاف ظاهرش حمل مي‌شود».

ابزار تأويل از ديدگاه معتزله

ابزار تأويل از ديدگاه معتزله عبارتند از: عقل كه تكيه‌گاه اصول ديني آنهاست؛ لغت؛ و مهارتي كه براي تأويل به كار گرفته شود.
درباره عقل كه نخستين ابزار معتزله است، حرفي نداريم؛ زيرا زمينه بحث آن كتابهاي كلامي است و در آغاز بحث هم به مهمترين مسائل متكلمان درباره عقل اشاره شد.
امّا آنچه اندكي ما را به بررسي وادار مي‌كند توجه فراوان معتزله به لغت است. و براي اين‌كه لغت با روش عقلي آنها سازگار باشد، در آن دخل و تصرف مي‌كردند و پيش از هر چيز، وقتي معتزله ديدند كه اهل سنّت- كه ابن فارس بيانگر نظريه آنهاست- مي‌گويند: لغت، امري توقيفي است و اين سخن اشاره به اين عقيده آنان دارد كه خدا خالق افعال بندگان مي‌باشد، به اهل سنت پاسخ دادند و گفتند:- نشانگر نظريه آنها ابن جني و ابو علي فارسي است- لغت امري اصطلاحي است [نه توقيفي و وضعي]. آنها وضع الفاظ براي معنا از جانب خدا را ردّ كرده‌اند، زيرا لازمه اين عمل، ايماواشاره به وسيله اعضاست و حال آن‌كه خداوند از داشتن اعضا و جوارح منزّه است.
وقتي واژه‌ها تا اين حدّ در اختيار انسان قرار گيرد، ممكن است براي يك لفظ چند معناي متفاوت باشد، زيرا اين لفظ در موارد مختلف به كار مي‌رود و شرايط گوناگوني برايش پيش مي‌آيد. چنان‌كه جاحظ مي‌گويد: «گاهي يك اسم [لفظ] از نظر تلفظ و نوشتن يكي است، امّا از لحاظ مكان و معنا مختلف. در اين صورت، براي تعيين معناي
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 147
آن بايد به [قرينه‌هايي از قبيل] كسي كه آن را به‌كار برده يا مورد خطاب واقع شده، يا حالات و سخنان مختلفي كه درباره آن گفته شده مراجعه كرد».
امّا عامل ديگري كه باعث كاربرد لفظ درميان معتزله و انعطاف‌پذيري بيشتر آن شده، اين است كه معتزله مي‌گويند: «ما نمي‌توانيم همه سخنان عرب را به معناي حقيقي آنها بدانيم، زيرا مجاز و استعاره در سخن عرب بيشتر از حقيقت وجود دارد»، چنان‌كه همه مي‌دانيم، مجاز، نوعي از تعبيرات ادبي است و در آن شيوه‌هايي براي تأويل و توجيه معاني الفاظ وجود دارد كه در معناي حقيقي نيست، زيرا در شيوه حقيقي جايز نيست كه لفظ در بيشتر از يك، يا چند معناي مشخّص به‌كار گرفته شود.
از اين‌جا براي معتزله انواع معاني پيدا مي‌شود و پيدايش اين مسأله امري طبيعي است، زيرا اولا مكتب معتزله يك مكتب خردگرايي است كه اصول

خود را دارد و ثانيا عنوان مدافع اسلام بر ضدّ هجوم ديگر عقايد را به خود اختصاص داد و همين امر، موجب شد كه معتزله درباره آيات قرآني كه آنها را ياري مي‌رسانند بينديشند. زيرا هر چه دليل و برهان بيشتر داشته باشند، بهتر مي‌توانند دشمن را مغلوب و يا او را به پذيرش عقيده خود وادار كنند. آنچه آنها را در اين مسأله مهم، ياري كرد، تسليم آنها در مقابل عقل بود كه از سويي مانند متكلمان، از فلسفه و منطق بهره مي‌گرفتند و از سوي ديگر مانند اهل سخن، از لغت و ادبيات استفاده مي‌كردند.
اين‌چنين است كه سرمايه تفسيري آنان با استفاده از ميراث برجاي مانده از گذشتگان كه با اصول آنان تعارض ندارند و ميراث اعتزالي كه نسلهاي مختلف آن را سينه‌به‌سينه نقل كرده‌اند و نيز مسائل تازه‌اي كه هر نسلي از خود بر آن افزوده، افزايش مي‌يابد. ازاين‌رو، مي‌بينيم كه شخصي همانند سيّد مرتضي چنين مي‌گويد: «دراين آيه ديدگاه سوّمي نيز محتمل است كه ذكر آن را از معتزله نيافته‌ايم».
از اين بالاتر مي‌بينيم كه سيّد مرتضي هرچند در مورد قرآن آشكارا سخني نگفته، امّا آنجا كه نظريه خود را در مورد مطلق سخن بيان داشته، گفته است: «بر هركس كه دست‌اندركار تفسير سخنان و اشعار مشكل است، واجب است هر معنايي را كه

احتمال مي‌دهد، بيان كند».
اكنون بايد ببينيم، معتزله تا چه حدّ در به‌كار بردن اين شيوه و استعمال لفظ در تمام معاني و وجوهي كه در چهارچوب اصول فكريشان احتمال مي‌دهند، رنج كشيده‌اند؟ آيه‌اي هست كه ظاهرش به‌طور آشكار با نظريه معتزله در باب توحيد تضاد دارد. درباره اين آيه سؤالي مطرح مي‌شود كه آيا خدا را مي‌توان با چشم ديد؟ سيّد مرتضي براي توجيه معنوي نص مي‌گويد: «اصحاب ما، درباره آيه: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلي رَبِّها ناظِرَةٌ «1»، «در روز قيامت رخسار گروهي از شادي برافروخته و به پروردگارشان نظاره‌گرند» و ردّ آنچه معتقدان به رؤيت خداوند گمان كرده‌اند، به چند ديدگاه و معنا متوسل شده‌اند، از جمله اين‌كه گفته‌اند: «نظر، نه مفيد رؤيت است و نه احتمال مي‌رود كه رؤيت از معاني آن باشد»؛ و همچنين او در يك تعريف قطعي، اصول معتزله را به روشني مورد توجّه قرار مي‌دهد و از اين طريق به تأويل مفهوم «نظر» مي‌پردازد و آن را به چند بخش تقسيم كرده، مي‌گويد:
1- تيز كردن مردمك چشم به منظور ديدن چيزي؛
2- نظري كه به معناي انتظار كشيدن باشد؛
3- نظري كه به معناي مورد عطوفت و رحمت قرار دادن است؛
4- به معناي انديشه و تامّل كردن؛

تا آنجا كه مي‌گويد:
«چون رؤيت داخل در هيچ‌يك از اين اقسام نيست، اهل تحقيق به ظاهر آيه تمسك نكرده‌اند و همگي به تأويل و توجيه آن به معنايي غير از رؤيت و ديدن پرداخته‌اند».
سپس سيّد مرتضي يادآور مي‌شود كه برخي از مفسّران «نظر» را به معناي انتظار ثواب گرفته‌اند، هرچند از ثوابي كه مورد انتظار است نامي برده نشده و تنها منتظر منه كه پروردگار است ذكر شده و اين در ميان عرب، معروف و معمول است.

_____

(1)- قيامت/ 22- 23.

وقتي سيّد مرتضي از بيان اين‌كه «نظر» در آيه به معناي ديدن نيست فارغ مي‌شود، مي‌پذيرد كه يكي از اقسام نظر، ديدن با چشم است، امّا ديدن چه چيزي؟
برخي از مفسّران پذيرفته‌اند كه: «نظر، به معناي ديدن با چشم است و آيه را به ديدن اهل بهشت نعمتهايي را كه خداوند به ايشان ارزاني داشته، حمل كرده‌اند، به اين بيان كه آنچه در حقيقت ديده مي‌شود حذف‌شده و در آيه نيامده است».
سيّد مرتضي پس از اين همه رنج، مي‌كوشد كه خيالش را راحت سازد و لذا نظريّه بعضي از معتزله را در آيه مورد بحث مي‌پذيرد و چنين مي‌گويد:
«توجيه شگفت‌انگيزي از اين آيه از برخي متاخّران نقل شده است كه طرفداران اين نظريه، نه نيازي به عدول از ظاهر آيه دارند، نه نياز به كلمه‌اي در تقدير و نه نياز به مجادله با طرفداران رؤيت خدا كه آيا در كلمه «نظر» احتمال رؤيت با چشم هست يا نه، بلكه اعتماد به اين نظريه درست است، خواه اين واژه به معناي انتظار قلبي باشد يا ديدن با چشم. اين نظريه از اين قرار است: «الي ربّها» به معناي نعمة ربّها است؛ يعني به نعمت پروردگارش نظر مي‌كند». [«الي» را اسم به معناي نعمت گرفته و از اين جهت گفته است:
آلاء به معناي نعمتهاست.]
امّا شكي نيست كه اگر سيّد مرتضي به اين تأويل اخير اعتماد كرده است، ما هرگز بدان اعتماد نمي‌كنيم، زيرا «الي» در اين آيه حرف جرّ است و نه اسم و به معناي نعمت.
هرچند به‌طور طبيعي شيوه‌اي كه معتزله در تفسير قرآن دنبال كرده‌اند، از يكسو آنان را در معناي آيات قرآن به تكلّف و زحمتي دچار كرده كه مخالف اصول آنهاست، امّا از سوي ديگر، اين شيوه، فوايد غيرقابل انكاري دارد كه در ذيل به بيان آنها مي‌پردازيم:

از جمله فوايد اين شيوه، بررسي و تفسير عقلي آيات قرآني است و لذا نظّام معتزلي سفارش كرده است كه ما نبايد به بسياري از مفسّران اعتماد كنيم هرچند آنان خود را پيشواي توده مردم قرار مي‌دهند و در هر مسأله‌اي دخالت مي‌كنند، زيرا بسياري از آنان بدون سند و پايه، حرف مي‌زنند و هر مفسّري كه مطالبي را دور از انديشه و خرد

بگويد، نزد عامّه محبوبتر است. نظّام [براي اثبات سخن خود] به: عكرمه، كلبي، سدّي، ضحّاك، مقاتل بن سليمان و ابو بكر اصمّ، مثال زده و سفارش كرده است كه به تفسيرهاي اين اشخاص اعتماد نشود؛ زيرا اينان در تفسير اين سخن خداوند متعال: وَ أَنَّ الْمَساجِدَ لِلَّهِ، «محلهاي سجده از آن خداست» گفته‌اند: مقصود، مسجدها و مكانهايي كه در آن‌جا نماز مي‌خوانيم، نيست، بلكه منظور پيشانيها و هر عضوي است كه در سجده به‌كار گرفته مي‌شود از قبيل دست و پا و پيشاني و بيني و كفها. در تفسير اين سخن خداوند: وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ، «واي بر كم‌فروشان» ... گفته‌اند: «ويل» واديي است در جهنم و سپس به توصيف اين وادي پرداخته‌اند و حال آن‌كه معناي «ويل» در سخن عرب معروف است و به‌هرحال اين واژه در زمان جاهليت پيش از اسلام مشهورترين سخن در ميان عرب بوده است.
از جمله در تفسير آيه: عَيْناً فِيها تُسَمَّي سَلْسَبِيلًا «1»، «در بهشت چشمه‌اي است كه سلسبيل نام دارد» بعضي گفته‌اند: پيوند اجزاي كلمه «سلسبيل» به يكديگر اشتباه است، بلكه تقدير آيه، چنين است: سل سبيلا اليها يا محمّد صلّي اللّه عليه و اله؛ «راه به سوي چشمه را جويا شو اي محمّد صلّي اللّه عليه و اله، در حالي كه اين سخن اشتباه است، زيرا اگر چنان باشد كه اينها گفته‌اند، پس معناي تسمّي چه مي‌شود و اين فعل بر چه چيزي واقع شده است و چهناميده مي‌شود و آن چيست ...؟
يكي ديگر از محسّنات اين شيوه، توجه معتزله به نكات ارزشمند ادبي است كه در تفسير زمخشري استفاده كامل از آن شده است، ولي ما در اين‌جا به تفسير عقلي كه برخي معتزليان از متون آيات كرده‌اند،، اكتفا مي‌كنيم؛ چنان‌كه جاحظ در اين آيه از آن شيوه سود برده است: وَ لَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلْناهُ رَجُلًا «2»، «اگر فرشته‌اي را به رسالت فرستيم او را به صورت انسان درمي‌آوريم» جاحظ مي‌گويد: «دليل بر اين مطلب اين است كه انسان سخن انسان را از سخن فرشته بهتر مي‌فهمد و طبيعتش با او از فرشته سازگارتر است و شنوايي‌اش هم از او به همين اندازه است». او آيات قرآن را بدين

---

(1)- دهر/ 17.

(2)- انعام/ 9.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 151
ترتيب دسته‌بندي كرده است:
(1): كِراماً كاتِبِينَ* يَعْلَمُونَ ما تَفْعَلُونَ «1»، «آنها نويسندگان اعمال شما و فرشتگان مقرّب خدايند»
(2): فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ* مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ* بِأَيْدِي سَفَرَةٍ «2»، در لوحه‌هاي پر ارزشي، والاقدر و پاكيزه، به دست سفيراني ... است».
(3): فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ «3»، «پس كسي كه نامه اعمالش به دست راستش داده شود ...».
(4): وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ «4»، «و كسي كه نامه اعمالش از پشت سر به دست چپ داده شود»
(5): اقْرَأْ كِتابَكَ كَفي بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً «5»، «كتابت را بخوان كه تو خود تنها براي رسيدگي به حساب خويش كافي هستي».
جاحظ اين آيات را در يك تفسير عقلي دسته‌بندي كرده و گفته است:
«اگر اعمال مردم نوشته هم نمي‌شد، محفوظ باقي مي‌ماند و فراموش نمي‌شد، امّا خداوند متعال مي‌داند كه كتاب محفوظ و نسخه‌هاي آن، براي بيم دادن، رساتر و قطعي‌تر و در دلها ترس‌آورتر است».

معتزله اگرچه در تفسير قرآن و احاديث ديدگاهي همانند دارند، امّا تفاوت مهمي كه ميان اين‌دو مورد به چشم مي‌خورد اين است كه آيات قرآن به دليل وحي بودنش در بالاترين درجه اعتماد و وثوق قرار دارد. ازاين‌رو، آزادي كه معتزليها در تفسير قرآن احساس مي‌كنند، آزادي در توجيه و تأويل آن است، برخلاف روايت و حديث كه در متن

_____

(1)- انفطار/ 11- 12.
(2)- عبس/ 13- 15.
(3)- انشقاق/ 7.
(4)- انشقاق/ 10.
(5)- إسراء/ 14.

آن احتمال جعل و تقلب وجود دارد و چنان‌كه از نظر سند و راوي گاهي مورد شك واقع مي‌شود، از نظر متن نيز ردّ مي‌شود. بنابراين، آزادي معتزله در حديث مطلق است.

براين اساس، ابو علي معتزلي با اين‌كه سلسله روات دو حديث را كه باهم يكسان هستند، پذيرفته، امّا متن يكي از آنها را از ديدگاه خرد مورد انتقاد قرار داده است.

بركاني از ابو علي درباره حديثي كه ابو زياد از اعرج نقل مي‌كند كه ابو هريره گفت:

پيامبر صلّي اللّه عليه و اله فرموده است: لا تنكح المراة علي عمتها و لا علي خالتها: «هيچ زني هووي عمّه و خاله‌اش نمي‌شود» سؤال كرد، ابو علي گفت: اين حديث صحيح است.

آن‌گاه بركاني گفت: با همين سند حديث احتجاج آدم با موسي نقل‌شده آيا درست است؟ ابو علي گفت: نه، بلكه اين خبر باطل است.

بركاني در پاسخ گفت: دو حديث با يك سلسله سند چگونه مي‌شود كه يكي درست و ديگري نادرست باشد؟ ابو علي در پاسخ او گفت، زيرا قرآن و اجماع مسلمين و عقل آن را باطل مي‌دانند. دراين حديث نقل شده است كه موسي عليه السّلام حضرت آدم عليه السّلام را در بهشت ديدار كرد و گفت: اي آدم، تو پدر انسانها هستي، خدا تو را با دست قدرت خود آفريد و در بهشت جاي داد و فرشتگان را برايت به سجده درآورد، با اين حال او را معصيت كردي. آدم گفت: اي موسي آيا من اين عصيان را انجام دادم يا خداوند دو هزار سال پيش از آفرينش من آن را براي من مقدر كرده

است؟ موسي گفت: اين چيزي است كه خداوند برايت نوشته بوده است.
آدم گفت: پس چرا بر آنچه از پيش برايم نوشته‌شده، مرا سرزنش مي‌كني؟ و به اين طريق آدم موسي را مغلوب ساخت. ابو علي گفت: آيا اين حديث چنين نيست؟
بركاني گفت همين‌طور است.
آن‌گاه ابو علي گفت: وقتي كه آدم براي عمل خود به اين طريق معذور باشد، آيا فرزندان گنهكار وي، بلكه كافران بهانه‌اي نخواهند داشت تا از سرزنش معاف باشند؟
بركاني ساكت شد.
چنان‌كه گفته شد با اين‌كه در اين روايت، راوي از نظر ابو علي موثّق بوده، امّا به

آن توجه نكرده، زيرا متن حديث كه ظاهرش مفيد جبر است، مغاير با عقيده معتزله كه انسان را در اراده‌اش آزاد مي‌دانند مي‌باشد.
ليك به‌رغم اين‌كه مي‌بينيم ابو علي در ردّ اين حديث از سه دليل: قرآن و اجماع مسلمين و عقل نام برده، امّا فقط از دليل عقل استفاده كرده و دو دليل قرآن و اجماع را بيان نكرده است.
به‌هرحال بحثهاي عقلي معتزله در متن احاديث، آنان را نيازمند مي‌سازد تا اموري چند را كه براي هر پژوهشگر در حديث، لازم است، مورد توجه قرار دهند.
همخواني حديث با سبب نقل آن و نيز ارتباط حديث و اسلوب معنوي‌اش با سخني كه پيش از آن گفته‌شده و يا بعد از آن گفته مي‌شود و همچنين شناخت شرايط و علل آن از جمله اين امور است.
دليل ما براين امر، مطلبي است كه از جاحظ مي‌شنويم كه در حديث كشتن مارمولك مي‌گويد:
«... بعلاوه، شايد پيامبر اكرم صلّي اللّه عليه و اله اين سخن را- اگر گفته باشد- بر سبيل حكايت از گفته‌هاي قوم گفته باشد و ممكن است به معنايي باشد كه در آن زمان معلوم بوده و مردم سبب گفتن آن را ياد نكرده و خبر را بدون علت روايت كرده‌اند؛ و نيز ممكن است كسي كه اين حديث را از پيامبر شنيده، تنها در بخش پاياني سخن آخرش حضور داشته و قسمت نخست آن را نشنيده است و شايد خود حضرت با اين سخن به گروهي از اصحابش نظر داشته كه ميان او و آنها دراين‌باره گفتگويي صورت گرفته و اين، امري رايج و بي‌اشكال است».
جاحظ در مورد ديگري مي‌گويد: «گفته مي‌شود كه پيامبر صلّي اللّه عليه و اله به عتبة بن ابي لهب فرمود: «سگ خدا تو را بخورد» و شير او را خورد. در حالي كه پيامبر صلّي اللّه عليه و اله هرگز اين سخن را نگفته و اگر هم

گفته باشد درباره سخن ديگري و يا بر سبيل حكايت بوده است».
سپس جاحظ بيان كرده است كه معتزله، نخست به بررسي سند نمي‌پردازند- كاري كه اهل حديث مي‌كنند- و آن را توثيق يا تضعيف نمي‌كنند تا انتقادشان درباره

حديث به آساني انجام شود بلكه به متن حديث توجّه مي‌كنند و آن را برطبق انديشه خود بررسي مي‌كنند خواه سند روايتي آن، درست باشد يا نادرست.
ازاين‌رو، جاحظ به طعن درباره مملوكيت برده خصي و فروش و خريد او از سوي برخي دشمنان يا خداپرستان نادان و كم‌خرد، روايت مي‌كند كه آنها در اين مورد مي‌گويند: خصي برده‌اي است كه مقوقس، بزرگ قبطيان او را با ماريه قبطي [كه بعدها مادر ابراهيم شد] به پيغمبر اكرم اهدا كرده بود ... و سپس در نقد سخن آنان مي‌گويد:
قبل از هر چيز بايد ديد آيا اين سخن از نظر اسناد و صدور درست است يا نه؟ بر فرض دوم اصل مسأله باطل است و اگر سند و صدور آن صحيح باشد معلوم مي‌شود كه پيامبر صلّي اللّه عليه و اله با علم به خصي بودن برده، آن را از مقوقس قبول كرده و قبول هديه غير از خريدن آن است. تا آخر.
جاحظ در تفسير عقلي حديث، به همين طريق ادامه مي‌دهد، ولي تشكيك او درباره سلسله روات حديث در قالب فرض و احتمال، به مقصود ما زياني نمي‌رساند، زيرا اگر اين تشكيك به جرح يا تعديل منجر شود، بار مسؤوليت آن را از دوش ما و خودش برداشته است؛ ليكن تمام همّت او بر متن حديث است نه بر صحت و سقم سند آن. معتزله در اين شيوه انتقاديشان، درباره حديث مروي دقّت زيادي به خرج داده‌اند، چه به اصول آنها ارتباط داشته و چه نداشته باشد؛ از آن‌جا كه اين موضع‌گيري معتزله در حديث، عكس العمل اهل سنت را درپي داشت، ابن قتيبه در صدد مبارزه با آنان برآمد و كتاب خود تأويل مختلف الحديث را تأليف كرد و منظورش از تأليف اين كتاب، پاسخ به معتزله بوده و چنين گفته است: «ما، در اين كتاب قصد نداريم كه زنادقه و گروهي را كه به آيات خداوند و پيامبرانش نسبت دروغ مي‌دهند، رد كنيم؛ بلكه هدف ما ردّ كساني است كه مدّعي تناقض در حديث هستند و مي‌گويند در احاديث اختلاف و معاني ناممكن وجود دارد و خود را جزء مسلمانان هم مي‌دانند».
در زمينه تفسير و حديث نيز احمد بن حنبل، بدعتگذاران را كه از جمله آنها معتزله‌اند سرزنش كرده است، زيرا آنها بر عقل و لغت تكيه مي‌كنند و به كتابهاي تفسير

روايي و حديث و آثار گذشتگان اعتمادي ندارند و تنها به كتابهاي ادبي و كلامي كه بزرگانشان نوشته‌اند، اعتماد مي‌كنند.

آيا روش معتزله مأخذ درستي دارد؟

اشتباه معتزله در اين است كه درباره معناي ظاهر متن قرآن دو موضع متعارض فراپيش گرفته‌اند:
نخست اين‌كه از ظاهر عبارات چيزي را پذيرفته‌اند كه با نظريه آنان همخوان باشد و آنچه را كه همخواني ندارد، ردّ كرده‌اند.
دوم اين‌كه به تأويل و به‌كارگيري خرد مي‌پردازند تا آيات را با افكاري كه در سر دارند هماهنگ سازند. بنابراين، بزرگترين خطاي معتزله اعتقاد قاطع آنها به اصول فكري‌شان است كه آنان را وامي‌دارد، مسائل ديني را كه بيشتر به عالم غيب و وحي مربوط است با اين اصول هماهنگ سازند و نخستين ابزار آنها در اين امر، خرد است كه به آن اعتماد زيادي دارند و همين خرد آنها را به اختلاف و بي‌نظمي دچار ساخته تا آنجا كه در راه هدفشان، آنچه از معارف پذيرفته‌اند از دست داده‌اند.
معتزله هرچند آغاز كارشان دفاع از اسلام در مقابل اشكالات دشمنان بود، سرانجام، به تعصّب شديد مذهبي كشيده شدند و ره‌آورد اين تعصب هم همان تأويل آيات قرآن بود.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 156

فصل دوم نظریه جاحظ در فهم متن قرآن و حدیث

ارزيابي پژوهشهاي ديگران درباره جاحظ

درباره جاحظ پژوهشهاي ارزشمندي صورت گرفته كه بر اثر گونه‌گوني اهداف پژوهشگران، اين پژوهشها نيز ابعاد گونه‌گون يافته است. به عنوان نمونه كتاب الجاحظ حياته و آثاره نوشته دكتر طه حاجري به پژوهش در زندگي جاحظ پرداخته و آن را محصول محيط و عصر وي دانسته است. كتاب منهج تفكير الجاحظ نوشته امين خولي به بررسي خردگرايي جاحظ از لحاظ تئوري و عملي پرداخته است. در حالي كه كتاب اثر الوسط البصري في تكوين الجاحظ اثر شارل يللات به عناصر فرهنگي كه باعث رشد خردگرايي در جاحظ شد توجه كرده است و كتاب النزعة الكلامية في اسلوب الجاحظ اثر ابو يوسف شلحت به بيان ويژگيهاي عقلاني انديشه و بيان جاحظ پرداخته است.

پژوهشهاي ديگري نيز وجود دارد كه نشان مي‌دهد جاحظ جامعه عصر خود را به تصوير كشيده است از قبيل تحقيق خانم دكتر بديعه به نام نجم الجاحظ و الحاضرة العبّاسية و ديگر پژوهشها نظير ادب الجاحظ اثر سندوبي و الجاحظ معلّم العقل و الادب نوشته شفيق جبري و ديگر آثار. اين پژوهشها گاهي عميق و ريشه‌دار و گاهي سطحي و تقليدي است كه به شخصيّت بررسي‌كننده و فرهنگ و ابعاد علمي او بستگي دارد و در اين‌جا مجال براي به نقد كشيدن گفته‌هاي پژوهشگران درباره جاحظ اعم از آنچه ما از آنها ياد كرديم يا ناگفته مانده است، نمي‌باشد.

شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 157

وقتي مي‌گوييم جاحظ فرهنگ زمان خود را تحت‌تأثير قرار داده است، سخني به گزاف نگفته‌ايم و دراين‌صورت طبيعي است كه نبايد پژوهشهاي سودمند درباره او را مورد انتقاد قرار دهيم، بلكه نياز به پژوهش نو درباره او داريم. چه، به‌رغم پژوهشهاي گوناگون درباره جاحظ، راجع به ديدگاه عقلي و ادبي او در مورد متون قرآن و حديث پژوهشي انجام نشده است، در حالي كه اين موضوع در بررسي زندگي جاحظ بسيار مهم است.

بررسي در زمينه نظريات جاحظ، اقتضا دارد كه چند موضوع را به قرار زير مورد تحقيق قرار دهيم:

از جمله اين‌كه بايد گفت: بسياري از آثار فرقه معتزله از بين رفته است و مقدار بر جاي مانده به آثار زير منحصر مي‌شود:

تفسير كشاف زمخشري و برخي از كتابهاي منتشرشده از قاضي عبد الجبار، مانند المغني و تنزيه القرآن عن المطاعن و تفسير جزء عمّ از رمّاني و برخي از مجالس در كتاب امالي سيّد مرتضي و ديگر متون معتزله در تفسير قرآن كه در نقاط مختلف پراكنده‌اند و ما بعضي از آنها را در

تفسير فخر رازي و امثال آن مشاهده مي‌كنيم.
بنابراين، هدف ما از تحقيق درباره زندگاني علمي جاحظ، شناخت حلقه‌اي از سلسله كوششهايي تفسيري است كه در خدمت نصّ قرآني به كار گرفته‌شده، آن هم از سوي يكي از برجستگان معتزله كه بي‌چون‌وچرا داراي مكتب انديشه آزاد اسلامي است و در ابعاد كلام و ادب و شناخت بطور كلّي نسبت به ديگران برتري دارد.
وقتي كه فرقه معتزله، با انديشه و فرهنگ خاصّ خود، بهترين نماينده اسلام باشد و حقايق آن را آشكار ساخته و از حملات طرفداران آيينهاي ديگر، جلوگيري كند، تحقيق درباره اين فرقه، صورت يك قضيّه مهمّ و حياتي را در تاريخ انديشه اسلامي به خود مي‌گيرد و بر ما لازم مي‌شود كه به اندازه توانمان، ابعاد گوناگون اين قضيّه را روشن سازيم و عوامل تأثيرگذار در دوره‌هاي مختلف آن و نيز مقدار همخواني و سازش آن را با ديدگاه معتزله و مخالفان آنها، چه مسلمان و چه غير مسلمان، درباره متن قرآني و

حديثي، شناسايي كنيم.
آنچه گفته شد يكي از ابعاد نظريه جاحظ بود كه بدون شك داراي ارزش حياتي است؛ امّا بعد ديگري كه از نظر ارزش حياتي، كمتر از آن نيست، اين است كه جاحظ، به پژوهش درباره اين جهان هستي و موجودات آن، همت گماشته و نصوصي از قرآن و حديث را پيرامون اين پژوهش گردآورده و به آنها رنگ تفسيري خاصّي بخشيده است و قصدش اين بوده كه موقعيّت انسان در اين جهان هستي را مشخّص سازد، زيرا اين مشكلي است كه تمام فلاسفه و ادباي هر عصري مي‌كوشند براي آن، پاسخي بيابند.
جاحظ دراين‌باره به جوابي قاطع دست يافت كه زندگي سرشار از علم وي آن را منعكس مي‌كند. او در ابتدا به فراگيري علم و دانش پرداخت و سپس معاصرانش از او درستي و خير و هنر آموختند. و اين خود نياز به بحث جداگانه‌اي دارد. آنگاه به نخستين منبع عربي جاحظ- تا آنجا كه مي‌دانيم- برمي‌خوريم كه در آن به نقد از متن حديث پرداخته، در حالي كه تلاشهايي كه قبل و بعد از او انجام شده، تنها از راويان و سلسله سند انتقاد به عمل آمده است و بحث جرح و تعديل در همين زمينه دور مي‌زند.
اين بعد انتقادي كه در جاحظ تبلور يافته، تنها براي فرقه عقل‌گراي معتزله ميسّر بوده است، زيرا اين فرقه است كه در كنار انديشه علمي از ذوق ادبي لطيف و آگاه نسبت به متون نيز برخوردار مي‌باشد.
بعلاوه جاحظ، در ادبيات عرب، صاحب‌نظر است، امّا متأسّفانه كتابي كه در اين زمينه داشته و نصّ قرآني را بررسي كرده، از بين رفته است.

ازاين‌رو، ما مي‌كوشيم نظريّات هنري پراكنده او را پيرامون نصوص قرآني يا حديثي كه تا حدودي اصول نظريات او را براي ما مجسّم مي‌كند، شناسايي كنيم.
بنابراين، پس از به دست آوردن ذوق ادبي و برداشت جاحظ از نص قرآني و حديثي، تلاش خواهيم كرد، تا حدّ امكان، ويژگيها و سبك تفسيري او را مشخّص سازيم.
در پايان، يك سخن باقي‌مانده و آن، اين‌كه به‌طور طبيعي هر بحثي، مقتضيات و شرايط ويژه خود را دارد.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 159
بنابراين، بحث و تحقيق، درباره جاحظ، به دانش گسترده و آگاهي از فنون و موضوعات مختلف نيازمند است و در موضوع محدودي نظير تحقيقي كه ما آن را انجام مي‌دهيم و موادّش را از ميان تحقيقات بياني و كلامي و يا از لابلاي دانش جانورشناسي پيدا مي‌كنيم، لازم است به نص استشهاد كنيم، هرچند اين كار وقت زيادي مي‌طلبد و در غير اين صورت اگر چيزي از نص را حذف كنيم، سخن ما بدون دليل خواهد بود و اگر خواننده را به اين نص حواله دهيم، احاله به نصوصي خواهد بود كه در ميان نصهاي متنوّع جاحظ، گم شده است.
پس از ياد كردن همه اين امور، از جاحظ مي‌خواهيم كه درباره فهم و درك خود از متن قرآن به قلم خود، براي ما، سخن‌گويد و اينك دراين‌باره به صورت زير سخن مي‌گويد:

در اين زمينه، نخست بر ما لازم است كه مفهوم «تأويل» را از ديدگاه جاحظ مورد بحث قرار دهيم، آن‌هم نه به اين دليل كه دو اصطلاح تفسير و تأويل را در كتابهاي تفسيري، زياد مي‌بينيم و علما به بحث و جدال درباره آنها پرداخته‌اند، بلكه به اين دليل كه شيوه جاحظ در روشن ساختن متن، پيرامون مفهوم اين تأويل دور مي‌زند. «1»
جاحظ نقل مي‌كند كه عرب درباره كفّاره و قسم مي‌گفتند: اگر شترانم و يا گوسفندانم به فلان تعداد برسد، فلان تعداد «عتيره» براي بتها قرباني خواهم كرد.
(«عتيره» حيواني است كه در حج رجبيه قرباني مي‌كردند و جمع آن عتاير است و به معناي آهوها نيز آمده است) و هنگامي كه تعداد اشتران و يا گوسفندان يكي از آنان به آن

_____

(1)- بخشي از اين مشاجره را سيوطي در فصلي از كتاب الاتقان، ج 2، ص 173- 174 آورده و اندكي بعد راغب اصفهاني در قرن پنجم هجري به اختلاف دقيقي كه ميان اين دو كلمه است، توجّه كرده و خلاصه انديشه او را هم، ابن تيميّه، برگزيده و در اطراف آن، كتابي به نام الاكليل في المتشابه و التّأويل تأليف كرده است، امّا جاحظ، در بيان معناي تأويل، بر همه اينها، تقدّم دارد.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 160
عددي كه نيّت كرده بود مي‌رسيد؛ سخن خود را تأويل مي‌كرد و مي‌گفت: من گفتم اين عدد شاة قرباني مي‌كنم و آهو، نيز همان شاة است؛ چنان‌كه غنم نيز همان شاة است و از اين‌رو، تمام نذر قرباني خود را كه گوسفند نيّت كرده بود، با قرباني آهوان ادا مي‌كرد. «1»
بنابراين، تأويل در اين‌جا نوعي سوءاستفاده از انعطاف‌پذيري زبان است كه به خاطر عام بودن لفظ، آن را به معنايي كه مطابق ميلش بوده به‌كار گرفته است، زيرا عتيره عبارت از قرباني است و به معناي آهو نيز هست و ظباء به معناي شاة و غنم نيز به معناي شاة مي‌باشد و مقصود اين عرب از قرباني در آغاز، غنم بوده؛ امّا بعد كه حاجتش برآمده و شماره گوسفندانش به مقدار موردنظرش رسيده، به دليل فرومايگي و پستي قرباني خود را از آهوان بياباني كه صيد مي‌كرده، ادا مي‌نموده است. «2»
اين يك نوع كاربرد تأويل از واژه بود.
نوع ديگر آن است كه واژه، بر ترجمه، يا معناي متضاد يك واژه نيز به‌كار مي‌رود چنان‌كه- راجع به «زرافه» مي‌گويند: در فارسي، نامش

«شترگاوپلنگ» است و «شتر» را به «بعير» و «گاو» را به «بقره» و «پلنگ» را به «ضبع» تأويل مي‌كنند. «3» در اين صورت روشن مي‌شود كه معناي تأويل از ديدگاه جاحظ و معاصرانش همين تفسير لغوي نزديكي است كه با معناي نص مطابقت داشته باشد، چنان‌كه وي از اين تفسير، همان معناي در نظر گرفته‌شده از نص را اراده مي‌كند. تأويل به اين‌صورت، يعني توجيه دلخواهي كه موجب اختلاف اذهان مي‌شود و شايد بهترين مثالي كه اين توجيه را مجسم كند، داستان ارتداد آن مرد خراساني است كه مسيحي بود، اسلام آورد و سپس به مسيحيت برگشت. وقتي كه مأمون علت بازگشت او به مسيحيت را از او جويا شد، آن مرد گفت: كثرت اختلافي كه در ميان شما مسلمانان ديدم مرا به وحشت انداخت.
مأمون در پاسخ او مي‌گويد- يا اگر به دقت ملاحظه كنيم جاحظ از طرف او مي‌گويد- «در ميان ما مسلمانان دو نوع اختلاف وجود دارد:

_____

(1)- الحيوان، ج 1، ص 18، نشر عبد السلام هارون.
(2)- اين مطلب در ص 114 نيز ذكر شد.
(3)- الحيوان، ج 1، ص 142- 143.

اختلاف اوّل: از قبيل اختلاف در اذان و تكبير در نماز ميّت و اختلاف در تشهّد و نمازهاي عيد و تكبير بعد از هر نماز در ايّام تشريق و اختلاف در قرائتها و فتواها و مانند اينهاست. اينها درواقع اختلاف نيست، بلكه نشانه مختار بودن، وسعت دادن و كم‌كردن زحمت است.
پس كسي كه فصول اذان و اقامه را دوبه‌دو بگويد- به نظر اهل سنت- نمي‌شود به او اقتدا كرد و كسي كه فصول اذان را دوبه‌دو و اقامه را يك‌يك بگويد گناهي مرتكب نشده است و مسلمانان در اين امور يكديگر را سرزنش و عيب‌جويي نمي‌كنند، تو اين امور را آشكارا مي‌بيني و به‌طور قطع برآن گواهي مي‌دهي.
اختلاف ديگر از قبيل اختلاف در تأويل و تفسير آيه قرآن و حديث پيامبر صلّي اللّه عليه و اله است، به‌رغم اين‌كه همه ما مسلمانان براصل نزول قرآن، اجماع و بر صدور خبر از پيامبر صلّي اللّه عليه و اله اتّفاق داريم.
اگر اين امر تو را به وحشت انداخته است تا آن‌جاكه به همين دليل، قرآن را منكر شوي، مي‌بايست نصارا و يهود در تورات و انجيل بر تأويل يك لفظ اتفاق داشته باشند چنان‌كه بر نزول آن اتّفاق دارند و بايد ميان آنها در هيچ‌يك از تأويلها اختلافي نباشد و بر تو سزاوار است به لغتي رجوع كني كه در تأويل الفاظ آن، هيچ اختلافي نباشد. اگر خداوند، مي‌خواست كتابهاي آسماني و سخنان پيامبرانش را كه يادگارهاي آنهاست به گونه‌اي نازل كند كه نياز به تفسير و تأويل نداشته باشد، اين‌كار را مي‌كرد، امّا هيچ‌چيز از

امور دين و دنيا به‌طور كامل و به قدر كفايت به ما نرسيده است و اگر همه چيز به قدر كافي و بدون نياز به تأويل به ما مي‌رسيد، امتحان و آزمايش واقع نمي‌شد و پيروزي و شكست از بين مي‌رفت و برتري وجود نداشت، در حالي كه خداوند بناي دنيا را براين قرار نداده است». «1»
معناي اين عبارت اين است كه در زمينه نص، گريزي از تفسير و تأويل نيست و هيچ كلمه‌اي از آن خالي نمي‌باشد. گويي جاحظ با اين بيانش از سويي به سرشت

_____

(1)- البيان و التّبيين، ج 3، ص 375- 377، نشر عبد السلام هارون.

انعطاف‌پذير زبان اشاره مي‌كند كه به‌اين سبب مي‌توان از لفظ، معاني گوناگوني را اراده كرد و از ديگر سو به نگرش اجتماعي انسان توجّه مي‌دهد كه خداوند براي بندگانش در زندگي، حقايقي از قبيل اختيار و كوشش و رقابت و كاربرد عقل و جستجو درباره ابزار دانش ... را قرار داده است و باوجوداين، جاحظ اقرار مي‌كند كه هيچ چيز مانند تأويل مردم را به هلاكت نمي‌رساند. «1» و شايد دليلش هم، اين باشد كه هرچند تأويل، مردم را به امور دشوار وانمي‌دارد، امّا، خود مردم با پرداختن به تأويل از معناي واقعي لفظ دور مي‌شوند.
به‌هرحال، ما در اين‌جا، درصدد بررسي تاريخي مسأله تأويل و بيان آثار آن نيستيم، بلكه مي‌خواهيم ديدگاه جاحظ را درباره آن بدانيم. ازاين‌رو، اقسام گوناگون تفسير نص از ديدگاه جاحظ را بررسي مي‌كنيم و مي‌بينيم كه وي، متن قرآني يا حديثي را از جنبه ادبي يا علمي به‌كار مي‌گيرد و آن را با سخنان خود درهم مي‌آميزد و وسيله بيان انديشه‌هايش قرار مي‌دهد.
همچنين جاحظ از قرآن و حديث استفاده جدلي مي‌كند و در جدال با هر گروهي براي تأييد نظريه‌اش، از آن كمك مي‌گيرد و سپس نصّ قرآني و حديثي را از لحاظ علمي به‌كار مي‌گيرد و بدون توجه به اقوال ديگران به تأويل و تفسير اين نص مي‌پردازد.
ما به همين دليل مفهوم تفسير را گسترش مي‌دهيم، چنان‌كه جاحظ انجام داده است. بنابراين، ما همچون جاحظ مفهوم تفسير را گسترش مي‌دهيم و از آن، تنها بيان معناي صريح و مستقيم از طريق شرح و توضيح را قصد نمي‌كنيم، بلكه مقصود ما از آن، بيان معنا از راههاي ديگر و غيرمستقيم است و در آينده نزديك خواهيم گفت كه مراد از اين راهها، درآوردن متون به رنگي است كه به معنا يا تفسير اين متون، كمك كند و ما اين متون را از ميان كتابهاي كلامي و معاني و بيان و جانورشناسي كه زمينه‌هاي تأويل متن محسوب مي‌شود، دست‌چين مي‌كنيم.

_____

(1)- الحيوان، ج 6، ص 200.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 163

گونه‌هاي مختلف تفسير از ديدگاه جاحظ

اشاره

براي اين‌كه به انواع گوناگون تفسير از ديدگاه جاحظ پي‌ببريم، ناچاريم شيوه‌هاي تفسيري وي را گردآوريم و شكّي نيست كه اين تفسيرها هركدام داراي درون‌مايه‌اي است ژرف كه از يكسو اشاره به راههايي فرعي دارد كه جاحظ آنها را پيموده تا به مقصودش برسد و از ديگر سوي نشانه‌هاي فرهنگي است كه او آن را پذيرفته و همچنين از يك جهت ديگر عناصر تشكيل‌دهنده شيوه او در فهميدن متن مي‌باشد و ازاين‌رو، نوعي تفسير را پس از نوعي بيان مي‌كنيم و به‌طور طبيعي متني كه بيشتر مورد بررسي قرار مي‌گيرد، قرآن است، زيرا اوّلا حجّيّت آن قطعي است و ثانيا عظمت مقامش بالاتر از متن حديث است. اكنون به بيان گونه‌هاي مختلف تفسيري از ديدگاه جاحظ به تفصيل مي‌پردازيم.

الف: نخستين مسأله‌اي كه در اين‌جا با آن برخورد مي‌كنيم اين است كه جاحظ مردم را فرامي‌خواند تا با دلي گشاده و انديشه‌اي آگاه به اشياء بنگرند، يعني بايد انسان احساس روشن و انديشه‌اي زنده داشته باشد تا بتواند صفحه اين جهان هستي را بخواند او چنين مي‌گويد: «پس سزاوار است كه هرگاه به آيه‌اي رسيدي كه از شگفتيهاي عالم نظير پروانه و پشه سخن مي‌گويد، اين آيه را تحقير نكني و آن جانور شگفت را به دليل اين‌كه معرفت به آن نداري و حرمتي برايش قايل نمي‌باشي و در مقايسه با خود او را ناچيز مي‌بيني، كوچك نشماري، بلكه درباره كسي بينديش كه اين‌گونه تدبير و حكمتها از خود نمايان مي‌سازد، چنان‌كه خداوند متعال فرموده است: وَ كَتَبْنا لَهُ فِي الْأَلْواحِ مِنْ كُلِّ شَيْ‌ءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْ‌ءٍ «1»، «و براي موسي در تورات از هرموضوع پندي و براي هر چيز تفصيلي نوشتيم». سپس فرموده است: فَخُذْها بِقُوَّةٍ وَ أْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِها «2»، «پس آن را به قوّت فراگير و قومت را دستور ده كه نيكوترين آن را بگيرند»،

_____

(1)- اعراف/ 145.

(2)- همان.

و نيز فرموده است: وَ إِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَ ظَنُّوا أَنَّهُ واقِعٌ بِهِمْ خُذُوا ما آتَيْناكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا ما فِيهِ ... «1»، «و ياد آورند زماني را كه كوه را مانند قطعه ابر بر فراز آنها بر انگيختيم و پنداشتند بر آنها فرود خواهد آمد و گفتيم آنچه براي شما آورديم با قوّت ايمان فراگيريد و آنچه در آن است به ياد آوريد ...».

آن‌گاه جاحظ فراخواني خود را ادامه مي‌دهد و خدا را گواه خود مي‌گيرد كه جز حق و حكمت نگويد: «و من خود به خدا پناه مي‌برم از اين‌كه جز حق بگويم و تو را نيز به خدا پناه مي‌دهم كه جز براي او نشنوي، زيرا خداي تعالي فرموده است: وَ إِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَي الْهُدي لا يَسْمَعُوا وَ تَراهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لا يُبْصِرُونَ «2»، «و اگر آنها را به راه هدايت بخوانيد نمي‌شنوند و مي‌بيني آنها را كه به تو مي‌نگرند، در حالي كه نمي‌بينند». خداوند مردم را مي‌ترساند كه مبادا از اين گروه و از كساني باشند كه به حكمتهاي الهي مي‌نگرند و آنها را نمي‌بينند و بصيرت به وسيله گشودن چشمها و شنيدن گوشها حاصل نمي‌شود، بلكه از طريق تأمل قلبي و دقت عقلي و تسلّط از ناحيه يقين و دلايل آشكار صورت مي‌پذيرد و هركس از اين امور روگردان

شود مظاهر حكمت خدا را نمي‌بيند، چنان‌كه خداوند مي‌فرمايد: وَ لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قالُوا سَمِعْنا وَ هُمْ لا يَسْمَعُونَ، و در آيه بعد، از همين سوره فرموده است: إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ، «بدترين جنبندگان در نزد خداوند، كرها و لالهايي هستند كه نمي‌فهمند» و اگر به ظاهر كرولال مي‌بودند و نمي‌فهميدند، مورد سرزنش واقع نمي‌شدند، چنان‌كه شخص ابله و كم‌خرد سرزنش نمي‌شود كه چرا نمي‌فهمد و نابينا به نديدنش سرزنش نمي‌گردد و چنان‌كه جنبدگان ملامت و درندگان كيفر نمي‌شوند، امّا شخص بينايي كه خود را به كوري مي‌زند، كورناميده مي‌شود و شنوايي كه خود را كر مي‌نمايانند، كر ناميده مي‌شود و عاقلي كه خود را به ناداني مي‌زند، جاهل و نادان گفته مي‌شود و خداوند فرموده است:
فَانْظُرْ إِلي آثارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ ذلِكَ لَمُحْيِ الْمَوْتي وَ هُوَ عَلَي كُلِ

---

(1)- اعراف/ 171.
(2)- اعراف/ 198.

شَيْ‌ءٍ قَدِيرٌ «1»، «پس نگاه كن به آثار رحمت خدا كه چگونه زمين را پس از مرگ [به وسيله دستبرد خزان، با نفس باد بهاري، سبز و] زنده مي‌گرداند؟ به درستي كه خداوند زنده كننده مردگان است و او بر هر چيزي تواناست» پس اي انسان، بنگر چنان‌كه خدا تو را امر كرده و از سويي بنگر كه از آن‌جا تو را ره نموده است و آن را با نيروي انديشه فراگير.
خداوند فرموده است: خُذُوا ما آتَيْناكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا ما فِيهِ ... «2»، «آنچه برايتان آورديم با قوّت ايمان فراگيريد و آنچه در آن است به ياد آوريد». «3»
جاحظ در جاي ديگر خواننده را فرامي‌خواند كه بايد طوري بينديشد كه حق به وي الهام شود و به ظاهر كوچك و حقير اشيا، فريب نخورد، بلكه در حقيقت و اندرون امور با توشه عقل و جان نفوذ كند، زيرا همين حقايق، سرچشمه معارف و زمينه‌هايي است براي شگفت‌زده شدن و به شگفت آوردن ما، آن‌گاه كه انديشه خود را به جولان درآوريم و احساساتمان را پيدا كنيم.
«... آيا در خلقت زنبور عسل و عنكبوت و مورچه انديشيده‌اي، و مي‌بيني كه ذات اقدس خداوند چگونه از آنها نام برده و چگونه مقام آنها را بالا برده و سوره‌هاي بزرگ و آيات پرمحتواي قرآن را به آنها نسبت داده و چگونه اخبار آنها را خواندني و وسيله امتياز حق از باطل قرار داده و گفته است:

وَ أَوْحي رَبُّكَ إِلَي النَّحْلِ ... «4»، «پروردگار تو به زنبور عسل وحي كرد» در كوچكي زنبور عسل و ناتواني دستهايش تأمّل كن و سپس با عقلت در اين جمله بينديش: ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا «5»، «پس از ميوه‌هاي شيرين بخور و راه پروردگارت را به اطاعت بپوي» كه در اين‌صورت، زنبور عسل را از كوه سر برفلك كشيده بزرگتر و از فضاي جهان، گسترده‌تر خواهي ديد. سپس توجّه كن به اين گفتار خداوند درباره مورچه: حَتَّي إِذا أَتَوْا عَلي وادِ النَّمْلِ «6»، «تا وقتي كه به وادي مورچگان رسيدند» با آن كودني و كم‌هوشي چه ارزشي براي آن قايل

---

(1)- روم/ 50.
(2)- اعراف/ 171.
(3)- الحيوان، ج 4، ص 210- 212.
(4)- نحل/ 68.
(5)- نحل/ 68- 69.
(6)- نمل/ 18.

هستي؟ پس بنگر كه چگونه خداوند وادي را به اين حيوان نسبت داده و از برحذر داشتن ساير مورچگان و نصيحت كردن آنان و ترس از سلطه قدرتمند، خبر داده است و در اين‌صورت است كه او را پرارزش و شايسته توجه مي‌داني، كه خداوند او را در انديشه تو بزرگ ساخته، پس از آن‌كه در ديدگانت كوچكش جلوه داده است». «1»

مقصود جاحظ از توجّه به قرآن‌كه موجوداتي چون چهارپايان و پشگان و حشرات را ياد كرده و آنها را موضوع بحث خود قرار داده، آن است كه مي‌خواهد با اين عمل نيروي انديشه و وجدان آدمي را برانگيزاند تا درباره اين جهان بينديشد و زبان حال آنها را چنين مي‌گويد: «خداوند شش سوره از كتابش را به نامهاي ظاهري سه تيره از حيوانات نامگذاري كرده: سه سوره را به نام چهارپايان از قبيل بقره، انعام و فيل و دو تا از آنها را به نام همج (نحل و عنكبوت) و يكي را به نام حشرات (نمل) و اگر جايگاه نام بردن اين چهارپايان و حشرات و پشگان، از (لحاظ حقارت) همان جايگاه آنها در دلهاي كساني مي‌بود كه هيچ عبرت نمي‌گيرند و نمي‌انديشند و تشخيص نمي‌دهند و چيزي درك نمي‌كنند و از مقدرات خبري ندارند، خداوند اين سوره‌هاي باعظمت و جلال را به اين چيزهاي كوچك و پست و بي‌ارزش نسبت نمي‌داد و اين‌قدر نام آنها را بالا نمي‌برد.

پس درست بينديش كه اديب و دانشمند هرگز دل را به ساده‌انديشي عادت نمي‌دهد، جان را به انديشيدن و دل را به پندگرفتن بدار». «2»

---

(1)- الحيوان، ج 5، ص 544- 545.
(2)- همان مأخذ، ص 524- 525 در زمينه اين انديشيدن كه براي راهنمايي بشر از آن استفاده مي‌كنند، نمونه‌هاي گوناگوني از آفريدگان ديده مي‌شود كه به ظاهر پست و حقير مي‌نمايند، امّا اگر از نظر رهنموني به وجود خداوند به آنها بنگريم، بزرگ و باعظمت مي‌باشند. جاحظ در كتاب الحيوان، ج 2، ص 109 از سگ و خروس و صفحه 111 از كرمهاي ميان سركه و نمك و نيز موش صحرايي و سمندر و در صفحه 112 از شتر و شير درنده و دست يافتن موش كور بر خوراك خود و در صفحه 113 از دو پرنده عجيب و صفحه 114 از تضادّ طبيعي ميان حيوانات سخن گفته است.
در جلد 3، صفحه 5، بابي را درباره كبوتر و انواع معرفت و خصلتهاي پسنديده كه خداوند در آن به
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 167
اين شناخت و جستجوي جهان هستي، از طريق افسانه و خيال نيست كه [طبق معمول] خيال‌پردازان، تسليم طبيعت مي‌شوند و وجدان خود را كنار مي‌گذارند و خردشان را ناديده مي‌گيرند، بلكه اين جستجو، بدين معناست كه دريچه‌هاي خرد و وجدان باهم و در يك حالت تكاملي به سوي اين عالم هستي بازشوند و به آن نگاه كنند و پديده‌هايش را مورد بررسي قرار دهند و از منظره‌هايش آگاه شوند، و نيز در يك حالت لذّت‌بخش كه خرد از آن لذّت مي‌برد، وجدان اشباع مي‌شود و زبان به سخن مي‌آيد. هركس صفحه جهان هستي را مطالعه كند، به اندازه فهم خود كسب معرفت مي‌كند و با آنچه انديشه‌اش، از اين جهان به او داده و احساسش او را راهنمايي كرده به سوي ما برمي‌گردد، برخي درست برداشت مي‌كنند و برخي دچار خطا مي‌شوند، تفسيرها مختلف و ترجمه‌ها با يكديگر تضادّ دارند، درحالي كه در ذات حقايق جهان، هيچ تضادّي وجود ندارد، بلكه اين مفسّران و مترجمان هستند كه به اندازه تفاوت انديشه‌ها و ديدها و عملكردهايشان با يكديگر اختلاف دارند. هرگز كوه بيشتر از سنگريزه نشانه وجود خداوند، نيست و آسمان محيط بر تمام زمين، بيشتر از بدن انسان، وجود خداوند را نشان نمي‌دهد و در اين جهت، ذرّه دقيق و كوچك اين عالم مانند قطعات بزرگ آن است. در حقيقت امور، اختلافي نيست. اختلاف تنها از ناحيه انديشمندان است، كه برخي خوب نمي‌انديشند و از موارد اختلاف و جدايي مرزها غفلت مي‌كنند. بنابراين، برخي از دانشمندان به دلايلي گوناگون، دچار اختلاف‌نظر شده‌اند. «1»

وديعت نهاده تا بدين وسيله حكمت صانع و استحكام آفرينش او شناخته شود اختصاص داده است، و نيز در همان مأخذ، ج 6، ص 9- 10 اشاره مي‌كند به حيوان كوچك و دلالت آن بر قدرت و كمال صنع آفريننده:

«آنچه در حيوان اهميّت دارد، بزرگي جثّه و كثرت عدد و سنگيني وزن آن نيست، هرچند همه اينها شگفتي آورند، امّا آنچه دليل قاطع در اين امر مي‌باشد چيزي است كه انديشه عاقل را استحكام مي‌بخشد و سينه او را مي‌گشايد، زيرا برخي از امور، از برخي ديگر شگفت‌انگيزتر و راهنمايي‌كننده‌تر، مي‌باشد ...».
(1)- الحيوان، ج 3، ص 299.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 168
ب: با توجّه به آنچه گذشت، عنصر دوم در تفسير ادبي جاحظ استخدام ادبي معنا يا مفهومي است كه متن بر آن دلالت مي‌كند، لذا مي‌بيني كه او با انديشه‌اي آزاد و بياني روان از متن قرآن يا حديثي كه تحت موضوع مورد بحث و نيز دو ركن مهمّ در ساختمان فكري او هستند كمك مي‌گيرد و به عنوان نمونه در باب فوايد خط و حساب سخن مي‌گويد. سخن او درباره خط چنين است:
«از جمله چيزهايي كه خداوند در كتاب خود، راجع به فضايل خط و فوايد نوشتن بيان كرده اين است كه به پيامبر صلّي اللّه عليه و اله فرموده است: اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ* الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ* عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ «1»، «بخوان و بدان كه پروردگارت كريمترين است، او كه دانش نويسندگي داد، به انسان آموخت آنچه را نمي‌دانست». و در كتابش كه بر پيامبر صلّي اللّه عليه و اله نازل كرد به آن، سوگند خورد و گفت: ن وَ الْقَلَمِ وَ ما يَسْطُرُونَ «2»، «سوگند به نون (لوح محفوظ) و سوگند به قلم و آنچه مي‌نويسند»، و بدين سبب گفته‌اند: قلم يكي از دو زبان است. چنان‌كه گفته‌اند: كمي عائله يكي از دو آساني است و نيز گفته‌اند: اثر قلم جاوداني‌تر و بيهوده‌گويي زبان بيشتر است و عبد الرّحمان بن كيسان گفته است: كاربرد قلم براي تشويق ذهن در درست نوشتن، شايسته‌تر از كاربرد زبان براي درست گفتن است. و گفته‌اند: فايده زبان ويژه مخاطبان نزديك است، ولي فايده قلم شاهد و غايب را دربرمي‌گيرد، و قلم براي گذشته و حال چنان است كه براي ايستاده پابرجا، و نوشته همه‌جا خوانده و هر زمان مطالعه مي‌شود، امّا زبان از شنونده فراتر نمي‌رود».
جاحظ پس از گفتگو درباره فضيلت قلم و مقايسه ميان قلم و زبان و برتري آن بر زبان، به گفتگو درباره ارزش حساب پرداخته و چنين گفته است: «امّا سخن درباره عقد كه عبارت است از حساب بدون لفظ و خط، دليل بر فضيلت و بزرگي بهره بردن از آن، گفتار خداوند متعال است: فالِقُ الْإِصْباحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْباناً ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ «3»، «خدا شكافنده پرده صبحگاهان است و شب را مايه آسايش قرار

_____

(1)- علق/ 3- 5.
(2)- قلم/ 1.
(3)- انعام/ 96.

داده و خورشيد و ماه را به نظمي معين به گردش درآورده، اين تقدير خداي مقتدر تواناست» و نيز فرموده است: الرَّحْمنُ* عَلَّمَ الْقُرْآنَ* خَلَقَ الْإِنْسانَ* عَلَّمَهُ الْبَيانَ* الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبانٍ «1»، «خداي مهربان قرآن را به رسولش آموخت، انسان را آفريد، به او سخن گفتن ياد داد، خورشيد و ماه حساب منظمي دارند»، و نيز فرموده است: هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِياءً وَ الْقَمَرَ نُوراً وَ قَدَّرَهُ مَنازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسابَ ما خَلَقَ اللَّهُ ذلِكَ إِلَّا بِالْحَقِ «2»، «اوست خدايي كه آفتاب را رخشان و ماه را تابان و سير آن را در منازلي، معين كرد تا شماره سالها و حساب روزها را بدانيد، اينها را خداوند، جز بحقّ و مصلحت نيافريده است».
حساب، داراي معاني فراوان و سودهايي كلان است و اگر مردم نسبت به معاني حساب در دنيا آگاهي نمي‌داشتند، معناي حساب خداوند در آخرت را نيز نمي‌فهميدند و آنجا كه لفظ نباشد و خط فاسد شود و حساب مجهول بماند، بزرگترين نعمتها تباه شود و تمام سودها از بين برود و آنچه خداوند براي ما، مايه قوام و مصلحت و استحكام قرار داده به نابودي كشيده شود» «3».
با اين نوع تفصيل ادبي، جاحظ درباره اهمّيّت بيان و نعمتي كه خداوند به وسيله زبان به انسان داده، مي‌گويد: «... آن‌گاه كه خداوند متعال موسي بن عمران را به منظور ابلاغ رسالت به سوي فرعون فرستاد، وي از خدا درخواست كرد كه برهانش را قاطع و دليلش را روشن سازد و هنگامي كه از لكنت‌زبان و گرفتگي بيانش ياد مي‌كند چنين مي‌گويد، وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِي* يَفْقَهُوا قَوْلِي «4»، «گره زبانم را بگشا تا گفته‌ام را بفهمند».
خداي متعال از متوسل شدن فرعون به هر سببي و دست‌زدن به هر ستم و بدي به ما خبر مي‌دهد و به اين وسيله ما را از روش هر دشمن منكر خدا و حيله‌گر آگاه

_____

(1)- رحمن/ 1- 5.
(2)- يونس/ 5.
(3)- البيان و التّبيين، ج 1، ص 79- 80.
(4)- طه/ 27- 28.

مي‌سازد، و از زبان او مي‌گويد: أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَ لا يَكادُ يُبِينُ «1»، «بلكه من بهترم از اين كسي كه فقير و خوار است و هيچ منطق

روشني ندارد» و موسي عليه السّلام گفت:
وَ أَخِي هارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِساناً فَأَرْسِلْهُ مَعِي رِدْءاً يُصَدِّقُنِي «2»، «و برادرم هارون از من زبان‌آورتر است، پس او را به پشتيباني من بفرست تا مرا تصديق كند» و نيز گفت: وَ يَضِيقُ صَدْرِي وَ لا يَنْطَلِقُ لِسانِي «3»، «سينه‌ام تنگي مي‌كند و زبانم باز نمي‌شود».
موسي اين سخنان را مي‌گفت چون مي‌خواست زبانش به احتجاج بيشتر باز و استدلالش روشن شود تا گردنها به سوي وي بيشتر كشيده شوند، خردمندان سخنانش را بهتر بفهمند و دلها به سويش مايلتر گردند، هرچند مي‌توانست به قدر نياز با آنان سخن بگويد و با مقداري زحمت مطلب را به آنها بفهماند ... تا آخر.» «4»
نظير اين موارد، مجموعه‌اي را از متون قرآن و حديث و شعر و گفته‌هاي پيشينيان از صحابه و تابعان خواهيم ديد كه محور تمام آنها همان چيزي است كه جاحظ گفتار خود را پيرامون آن طرح مي‌كند و در عين حال معاني اين متون و نيز بحثهايي گسترده ادبي و نكاتي را كه در اين معاني وجود دارد، گردآوري و سامان‌دهي مي‌كند.
ما از اين كاربرد ادبي نصّ قرآن به‌نام اقتباس ياد نمي‌كنيم، زيرا اقتباس مربوط به يك انديشه جزئي است كه دريك فراز يا عبارتي پيدا مي‌شود، امّا آنچه در اين‌جا به چشم مي‌خورد، يك اصل كلي در بحث مورد گفتگو مي‌باشد.
ج: يكي از مواردي كه جاحظ به تفسير، رنگ ادبي مي‌دهد، بيان مفاهيمي است كه در قرآن و حديث و شعر، معمول مي‌باشد. به عنوان نمونه، در مورد رياكاري اين

_____

(1)- زخرف/ 52.
(2)- قصص/ 34.
(3)- شعراء/ 13.
(4)- البيان و التبيين، ج 1، ص 7- 9 و ما براي اين كاربرد ادبي مثالهاي گوناگوني مي‌يابيم از قبيل سخن جاحظ در كتاب يادشده، ج 3، ص 90- 92 كه براي هر جنسي، علامت و نشانه‌اي است و در، ج 1، ص 84- 86 و نيز ص 235- 238، سيمايي از ارزشيابي پيشينيان در بيان، و در، ج 1، ص 254- 265، از كلمه ادب به معناي گسترده لغوي‌اش كه بلاغت در تعبير و حسن رفتار را دربردارد، سخن گفته است.

شعر را آورده است:
و مولي كعبد العين امّا لقاؤه‌فيرضي و امّا غيبه فظنون «و بسا غلامي كه گويي برده چشم است، زيرا در حضور مولا اظهار رضايت مي‌كند و در

غيابش از او بد مي‌گويد»، آن‌گاه جاحظ براي شرح اين شعر از تفسير لغوي و شاهد قرآني استفاده كرده چنين مي‌گويد:
«اين شعر درباره برده رياكار و هركسي است كه وقتي كسي را مي‌بيند، به احترامش بلند مي‌شود و چنان مي‌نمايانند كه خدمتگزار و مطيع اوست، امّا همين‌كه از او پنهان و از چشم‌اندازش دور مي‌شود، حالت و رفتار او تغيير مي‌يابد. بنابراين، او بنده چشم است نه برده مولايش. خداي عزّ و جلّ مي‌فرمايد: وَ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا ما دُمْتَ عَلَيْهِ قائِماً «1»، «برخي اهل كتاب چنان درست‌كارند كه اگر مال بسياري به آنان بسپاري، آن را درست به تو بر مي‌گردانند و برخي تا آن حدّ نادرستند كه اگر يك دينارى به امانت به آنها بدهي آن را پس نمي‌دهند، مگر اين‌كه بر مطالبه آن سختگيري كني». «2» منظور اين است كه از ميان دو گروه اهل كتاب- يهود و نصارا- گروهي هستند كه حق امانت را ادا نمي‌كنند، مگر در صورتي كه صاحب امانت مطالبه كند و در حضور وي باشد. جاحظ درباره معناي ترس و وحشتي كه بر شخص ترسان عارض مي‌شود اين آيه را ذكر كرده است: يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّي يُؤْفَكُونَ «3»، «هر صدايي را بشنوند بر زيان خويش پندارند، به حقيقت اينها دشمنان دين و ايمان هستند، پس از ايشان برحذر باش، خدايشان بكشد، از حق به كجا برمي‌گردند»، و روايت مي‌كند كه گفته‌اند: جرير هم از اين روش استفاده كرده و در شعر خود چنين گفته است:
ما زلت تحسب كلّ شيء بعدهم‌خيلا تكرّ عليهم و رجالا «4»

_____
(1)- آل عمران/ 75.
(2)- الحيوان، ج 3، ص 85- 86.
(3)- منافقون/ 4.
(4)- الحيوان، ج 6، ص 429 و نيز ج 5، ص 240 و مثالهاي ديگر در كتاب البيان و التبيين، ج 2، ص 315-
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 172
«پيوسته هر چيزي را پس از آنها خيال مي‌كني، اسب‌سواران يا پيادگاني هستند كه به آنها حمله مي‌آورند».
جاحظ گاهي در معناي شعر، چيزهايي از معاني قرآني شاهد مي‌آورد كه با معناي شعر مخالف و متضادّ است و اين نوع تقابل از چيزهايي است كه وي، هم در انديشه و هم در تعبيرات خود به آن عشق مي‌ورزد. او شعر جرير در ستايش عمر بن عبد العزيز را مي‌آورد كه گفته است:
أنّي لآمل منك خيرا عاجلاو النّفس مولعة بحبّ العاجل «من از تو آرزوي نيكي زودرس دارم و جان من به دوستي خير عاجل، حريص است».

سپس براي معناي اين شعر از متن قرآن، نه از حديث شاهد آورده و گويي اين استشهاد به تنهايي بر آنچه او اراده كرده است، بسنده مي‌كند و چنين مي‌گويد:
«خداوند متعال فرموده است: قُلْ ما أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَ ما أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ «1»، «من بر اداي رسالت از شما مزدي نمي‌خواهم و بي‌دليل مدّعي رسالت نيستم».
شاعر كه موجودي خاكي و دلبسته ماديات است از مخاطب خود درخواست پاداش مي‌كند، امّا رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله كه انسان الهي و دلبسته معنويات است، جز جلب رضاي خداوند چيزي نمي‌طلبد.
هنگامي كه بعد از اين از تفسير بلاغي سخن بگوييم، خواهيم ديد كه شخصي مانند ابو هلال عسكري اشاره مي‌كند كه چنين عملي در هماهنگي شعر با معاني قرآني،

_____

- 316، در معناي آيه: وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ همان مأخذ، ج 4، ص 63- 64 در معناي حسد و عجله، همان مأخذ، ج 3، ص 260- 261 در معناي كراهت داشتن انسان از چيزي كه در آن خير است، همان مأخذ، ج 2، ص 331- 332 درباره بدرفتاري، همان مأخذ، ج 3، ص 204 در فضيلت خاك، همان مأخذ، ج 3، ص 22 درباره اعتدال در امور.
(1)- ص/ 86.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 173
از باب دستبرد ادبي است و به اين دليل آن را در مبحث سرقات «1» (دزديهاي ادبي) گنجانيده است.
د: جاحظ گاهي داستاني را نقل مي‌كند كه مشتمل بر رمزي است و همين امر، انگيزه مي‌شود براي ذكر آيه‌اي از قرآن، از قبيل داستاني كه به حالت دشمني اشاره مي‌كند كه به شمشير و سرنيزه مجهّز است. جاحظ مي‌گويد: اين رمزي است كه قرآن آن را به‌كار گرفته است و اين داستان را به عنوان بخشي از تفسير ادبي قرآن آورده و چنين گفته است: «... عطاردي كه همان كرب بن صفوان است، درباره درّه كوهش چنين عملي انجام داده و داستانش چنين است: وقتي مخالفان از او خواستند حرفي دراين‌باره بزند، سخني نگفت بلكه دو عدد هميان از دست خود انداخت يكي پر از خار و ديگري پر از خاك، قيس بن زهير گفت: اين مرد تصميم گرفته است كه حرف نزند و با اين عمل خود، شما را از تعداد ياران و سلاحهاي جنگي‌اش برحذر مي‌دارد، چنان‌كه خداي تعالي مي‌فرمايد: وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ «2»، «و شما دوست مي‌داشتيد اموال گروهي كه مجهّز نيستند براي شما باشد». «3»
ه: از جمله رنگهاي ادبي، چيزي است كه جاحظ در مطالعات محققانه‌اش

به آن تكيه كرده و از تاريخ ادبي در آن كمك گرفته است و اين هنگامي است كه وي از باب مثال اشعاري را كه راجع به رجم شياطين گفته‌شده و اشكال‌كنندگان به آيه شريفه از آن استفاده كرده‌اند، مورد تحليل قرار مي‌دهد: وَ أَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْها مَقاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ

---

(1)- جمع سرقت است و سرقت ادبي اين است كه كسي سخن ديگران راي به خود نسبت دهد و چهار نوع است:
الف- انتحال: شاعر، شعر ديگري راي بدون تغيير در لفظ و معنا، يا با اندك تصرّفي، به خود نسبت دهد.
ب- سلخ: كه شاعر مبنا و لفظ راي فراگيرد و تركيب الفاظ راي تغيير دهد و به صورت ديگر ادا كند.
ج- نقل: شاعر، معناي شعر شاعري راي بگيرد و از بابي به باب ديگر برد؛ از مدح به ذم و بعكس ...
د- المام: شاعر معنايي راي فراگيرد و به عبارت و وجه ديگري به‌كار آورد. فرهنگ معين: سرقات. م.
(2)- انفال/ 7.
(3)- الحيوان، ج 3، ص 125.

الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهاباً رَصَداً «1»، «طايفه جنّ مي‌گويند ما در كمين شنيدن رازهاي آسماني مي‌نشستيم، امّا اكنون هركس از اسرار وحي الهي سخني بخواهد بشنود، تير شهاب در كمين اوست» اين اشكال‌كنندگان مي‌گويند: شما مسلمانان گمان مي‌كنيد كه خداي تعالي اين رجمهاي جنّيان را دليل وجود پيامبر صلّي اللّه عليه و اله قرار داده است چگونه اين رجم، دليل بر نبوت پيامبر صلّي اللّه عليه و اله است در صورتي كه قبل از اسلام ظاهر و مشهود بوده است «2»؟ و اين امر در شعرها موجود است. اينان شعرهايي از ابو خازم و ضبي و اوس بن حجر و عوف بن خرع و افوه اودي و اميّة بن ابي صلت بيان كرده‌اند. جاحظ تمام اين اشعار را مي‌آورد و با بررسي ادبي‌اش آنها را مورد هجوم قرار مي‌دهد و در آغاز، تفاوت دوره‌هاي گويندگان ادبي را بيان مي‌كند و چنين مي‌گويد: «اگر شما به بعضي اشعار دوره جاهليّت دست يافته‌ايد كه مربوط به پيش از زمان بعثت پيامبر صلّي اللّه عليه و اله و ولادت او بوده است و برخي از شما بدان استدلال مي‌كنيد، اين از همان چيزهايي است كه افرادي نظير شما، بدان چنگ مي‌زنند. هرچند پاسخ آن هم انشاء اللّه خواهد آمد.
امّا شعرهاي مخضرمين «3» و مسلمانان، دليلي براي شما محسوب نمي‌شود و بر شما سزاوار نيست كه به شعر شاعر دوره جاهلي كه زمان ولادت پيامبر را درك نكرده است، تمسك جوييد. بشر بن ابي خازم كه

داستان فجار را درك كرده، پيامبر صلّي اللّه عليه و اله هم در آن زمان بوده و خودش فرموده است: «فجار را مشاهده كردم و نوجوان بودم و به عموهايم كمك مي‌كردم».
جاحظ از بررسي ديدگاه بشر بن ابي خازم به انواعي از نشانه‌ها و مژده‌هاي نامفهوم به رخ دادن يك حادثه بزرگ منتقل مي‌شود: «علايم و نشانه‌ها، چند نوع‌اند:

---

(1)- جنّ/ 9.
(2)- ما آسمان فرودين را با چراغهاي پرفروغي زينت داديم و آنها را تيرهايي براي شياطين قرار داديم و بر ايشان آتش دوزخ فراهم ساختيم (ملك/ 5.)
(3)- جمع مخضرم: كسي كه نصف عمرش در دوره جاهليت بوده است و نيمي در عصر اسلام، جاهليّت و اسلام را درك كرده است و مرد ختنه ناشده را نيز گويند. فرهنگ نفيس. م.

برخي از آنها از نوع اشارات در كتابهاست، زيرا هرگاه حادثه‌اي طوري اتفاق افتد كه هيچ نوع سابقه نداشته باشد، حجت تمام است و اين خود دليل بر وقوع آن امر عظيم است.
انواع ديگري از نشانه‌ها، از قبيل: إرهاص «1»: (اشاره به‌كاري) و تأسيس و تعبيد «2» و ترشيح است، «3» زيرا كمتر پيامبري است كه هنگام ولادت او يا اندكي پيش از آن و يا پس از آن، حوادثي بي‌سابقه رخ ندهد و مردم هنگام وقوع اين حوادث مي‌گويند: اين حادثه به دليل امري واقع‌شده و با وقوع اين حادثه، اراده وقوع امري شده است، يا اين حادثه پيش‌بيني براي وقوع امري خواهد بود، چنان‌كه وقتي دنباله‌اي براي برخي از ستارگان پيدا مي‌شود، حرفهايي مي‌گويند. به عنوان مثال، كاري كه عبد المطلب، هنگام قرعه براي ذبح عبد اللّه انجام داد و نيز جاري شدن آب از زير زانوي شترش، نوعي ترشيح و تأسيس و تفخيم است و همچنين داستان فيل و پرندگان ابابيل و جز اينها از اموري كه هرگاه براي انساني پيش آيد بر نجابت و بزرگواري شأنش مي‌افزايد و باعث انتظار عظمت هميشگي از وي مي‌شود.
جاحظ ميان دو گروه از شعرا نيز فرق مي‌گذارد: گروهي كه دوران جاهليت را درك كرده‌اند، امّا دوران ولادت پيامبر صلّي اللّه عليه و اله و پس از آن را درك نكرده‌اند. گروه ديگر، آنها كه در دوران ولادت آن حضرت يا پس از آن بوده‌اند.
جاحظ اشعاري را كه ساخته و پرداخته گروه نخست مي‌باشد- به رغم زيادي آنها- موردارزيابي و بررسي قرار مي‌دهد، تا درباره اشعاري كه در

مورد رجم گفته‌شده است اظهار نظر كند: «پس اگر اين شهابها- هنگامي كه اين اشعار گفته‌شده- ديده مي‌شده و آشكار بوده‌اند، از باب تأسيس و ارهاص است، ليك اينها براي ما شعري سروده‌اند كه همانند شعر شعرايي است كه ولادت پيامبر صلّي اللّه عليه و اله و پس از آن را درك

---

(1)- شرعا نوعي از خرق عادت است كه به پيامبران پيش از نبوت عطا مي‌شود، وجه تسميه‌اش اين است كه اين واژه در لغت به معناي بناي خانه است و اين امر، اعلام به بناي خانه پيامبري است. كشّاف اصطلاحات الفنون.
(2)- تعبيد: مقدّمه‌چيني و رام كردن.
(3)- ترشيح: آماده شدن براي كاري، الحيوان، ج 6، پاورقي، ص 281.

نكرده‌اند؛ زيرا تعداد اين‌گونه شاعران بسيار و شعرشان هم مشهور است و گفته‌شده كه شعرهاي دوره كوتاهي پيش از اسلام، از تمام شعرهايي كه از صدر اسلام تا زمان ما گفته شده، بيشتر است. و از ديدگاه شما، شاعران آن زمان از شاعران زمان بعد، استادتراند.
شاعران آن زمان از هيچ چيز، حتّي از استخوان دورافتاده پوسيده، و سنگ دور انداخته شده و سوسك و سرگين و كرم و مار نگذشته، مگر اين‌كه درباره آن شعر گفته‌اند، پس چگونه ممكن است يكي از آنها به ياد ستارگان فروريخته نيفتاده و يا در مورد زيبايي و سرعت و شگفتي كه در آنهاست شعري نگفته باشد و چگونه تمام اين شاعران تا زماني كه دشمنانتان به استدلال و احتجاج پرداخته‌اند، سكوت كرده باشند. در حالي كه مي‌دانيم وقتي در حضور پيامبر صلّي اللّه عليه و اله از روز ذي قار ياد شد، فرمود: «اين روز، نخستين روزي بود كه عرب بر عجم پيروز شد و عرب به وسيله من به پيروزي رسيد، در حالي كه پيش از آن هرگز نگفته بود كه حادثه‌اي چنين و چنان پيش خواهد آمد و شما به وسيله من بر عجم پيروز خواهيد شد».
حال اگر بشر بن ابي خازم و امثال او كه نام برديد، درهم ريختن ستارگان را به وسيله شهابها مشاهده كرده‌اند، دور نيست كه اين امر براي كسي كه خود از حقيقت آن خبر ندارد و به آن وسيله، به نفع خود استدلال مي‌كند، ارهاص باشد.
به علاوه بشر بن ابي خازم در زمان جنگهاي فجار زنده بود و پيامبر صلّي اللّه عليه و اله خود شاهد اين جنگها بود و قبايل كنانه و قريش به وسيله آن حضرت به پيروزي رسيدند.
جاحظ با اين بحث تحليلي و تاريخي از حوادث و يا ادبيات به اشعار منتقل مي‌شود و به تشخيص اشعار درست از نادرست مي‌پردازد و در اين راستا

از يك فرهنگ ادبي فراگير كمك مي‌گيرد: «ما بزودي درباره اشعاري كه شما آنها را قرائت كرديد، مطالبي خواهيم گفت و از ارزيابي و طبقات آنها خبر خواهيم داد؛ امّا سخن شاعر:
فانقضّ كالدّرّيّ من متحدّرلمع العقيقة جنح ليل مظلم «پس آن اسب به سرعت دويد، مانند ستاره نوراني از بالاي بلندي همانند درخشيدن دانه عقيق در شب تاريك».
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 177
ابو اسحاق به من خبر داد كه اين شعر، جزئي از اشعار ديگري است كه گويا شخصي به نام اسامه، روح بن ابي همّام آنها را سروده است. حال اگر شما اين خبر ابو اسحاق را قبول نداريد، نام شاعر را بگوييد و دنباله قصيده را بيان كنيد، زيرا در چنين موردي هيچ‌گونه شعري پذيرفته نمي‌شود؛ مگر اين‌كه آن شعر درست و صحيح الجوهر، از قصيده مهم و شاعري معروف باشد وگرنه براي هر شاعري، اين توانايي هست كه پنجاه بيت شعر بگويد و در ميان آنها، يك شعر از اين بهتر باشد.
امّا شعري كه از قول اوس بن حجر قرائت شده اين است:
فانقضّ كالدّرّيّ يتبعه‌نقع يثور تخاله طنبا «آن اسب دويد مانند ستاره نوراني كه به دنبال آن غباري بلند شود كه پنداري طنابهاي خيمه است».
اين شعر را هيچ‌كس از اوس نمي‌داند مگر كسي كه ميان شعر اوس بن حجر و شريح ابن اوس «1» فرقي نمي‌گذارد. و نيز راويان شعري را كه شما به بشر بن ابي خازم نسبت داده‌ايد، مورد طعن قرار داده‌اند:
و العير يرهقها الحمار و جحشهاينقضّ خلفها انقضاض الكواكب «الاغهاي ماده به كاروان مي‌رسند، در حالي كه بچّه‌هاي آنها به سرعت ستارگان پشت سر آنها مي‌دوند».
راويان مزبور گمان كرده‌اند كه عادت شاعران بر اين نبوده است كه جست‌وخيز و شكل ظاهري الاغ را به جهش ستارگان و هيأت ظاهري آنها تشبيه كنند.
در مورد شعري كه بيشتر راويان احتمال داده‌اند، از بشر باشد نيز گفته‌اند: در ميان اشعارش، شعر ساختگي بسيار است و از جمله آنها قصيده‌اي است كه چنين مي‌گويد:
فرجّي الخير و انتظري ايابي‌اذا ما القارظ العنزي آبا «به دختر مرده‌اش مي‌گويد: اميد خير و آمدن مرا داشته باش، آن‌گاه كه دبّاغ

---

(1)- زيرا شريح بن اوس از شعرايي است كه جاهليت و اسلام را درك كرده و جاحظ از او شعري در كتاب الحيوان، ج 1، ص 319- 368 ذكر كرده است.

پوست بز بيايد».
امّا آنچه از شعر ضبيّ گفتيد، او از مخضرمين است ...
به جان خودم سوگند كه افوه اودي نيز از شعراي جاهليت است و هيچ‌يك از روات را نديده‌ايم كه در ساختگي بودن قصيده منسوب به او، ترديد داشته باشد.
وانگهي، افوه از كجا مي‌دانست، شهابهايي را كه مي‌بيند براي طرد و رجم شياطين است درحالي‌كه او از دوره جاهلي است و اين ادّعا، تنها ويژه مسلمانان است، پس اين دليل ديگري است براي اين‌كه اين قصيده ساختگي است، نه واقعي. «1»
از آنچه گفته شد آشكار مي‌شود كه نگرش ديني جعل‌كنندگان شعر جاهليت، علامت اين است كه اعتراض‌كنندگان به آياتي از قرآن كه راجع به رجم شياطين آمده است، به اين شعر استدلال كرده‌اند.
موقعي كه جاحظ با اين تحقيق ادبي، متون ادبي دروغيني را كه به منظور طعن بر آيه قرآن آورده‌شده، نفي مي‌كند، اشكال ديگري را كه در داستان فيل و واقعيت آن وجود دارد نيز، برطرف مي‌سازد. و در نتيجه اشعار موثّق و معتبري را كه شاعران دوران جاهليت درباره رويداد فيل ايراد كرده‌اند، ثابت مي‌كند: «اين شعر را ابو قيس بن اسلت در دوره جاهليت بيان كرده و همين شعر دليل بر آن است كه خداوند، فيل و ابرهه را از خانه خود به وسيله پرندگان ابابيل برگردانيد و ما، چندي از اين اشعار را هم‌اكنون بيان مي‌كنيم. ابو قيس چنين گفته است:
و من صنعه يوم فيل الحبوش اذ كلّما بعثوه رزم «از عظمت كار خداوند اين است كه در روز فيل، هرچه حبشيها آن فيل را فرستادند، از جايش برنخاست»؛
محاجنهم تحت اقرابه‌و قد كلموا انفه فانخرم «منقارهاي پرندگان بر تهيگاه فيل سوار فرودمي‌آمد و او را مجروح مي‌كرد و بيني اش را مي‌شكافت»؛

---

(1)- الحيوان، ج 6، ص 272- 281.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 179 و قد جعلوا سوطه معولااذا يمّموه فقاه كلم «تازيانه‌اش را كلنگ قرار مي‌دادند و آن‌گاه كه آهنگ او مي‌كردند اثر جراحت در وي پيدا مي‌شد»؛
فارسل من فوقهم حاصبايلفّهم مثل لفّ القزم «پس، از بالاي سرشان سنگريزه را مي‌انداخت و آنها را مانند آدمهاي قد كوتاه درهم مي‌پيچانيد»؛
و صيفي بن عامر كه همان ابو قيس بن اسلت و يماني از اهل مدينه و از دوران جاهليت بود و قرشي و با قريش همسوگند نبود، چنين گفته است:
و قوموا فصلّوا ربّكم و تعوّذوابااركان هذا البيت بين الاخاشب «برخيزيد پروردگارتان را عبادت كنيد و به گوشه‌هاي اين خانه كه در ميان

سنگلاخهاست پناه ببريد»؛
فعندكم منه بلاء مصدّق‌غداة ابي يكسوم هادي الكتائب «زيرا نزد شما از خداوند آزمايشي است كه فرداي ابرهه را كه فرستنده لشكرهاي فيل است تصديق مي‌كند»؛
فلمّا اجازوا بطن نعمان ردّهم‌جنود الاله بين ساف و حاصب «وقتي از سرزمين نعمان عبور كردند، لشكريان خداوند آنها را در ميان خارو خاشاك و سنگريزه پرتاب كردند»؛
فولّوا سراعا نادمين و لم يؤب‌الي اهله من جيش غير عصائب «پس شتابان با پشيماني بازگشتند و هيچ‌يك از لشكر حبشه، جز گروه اندكي، به سوي خانواده برنگشت»؛
يكي از دلايل درستي اين داستان، شعر طفيل غنوي است كه از دوره جاهليت بود و شعرهايش صحيح و مشهور است و هيچ‌يك از روات در آن شكي ندارد. طفيل اين اشعار را به اين دليل گفت كه غني- پدر طفيل- در تهامه مسكن گرفته بود، امّا كنانه او را با بقيّه خارجيان بيرون راندند. او چنين گفت:
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 180 ترعي مذانب وسمي اطاع له‌بالجزع حيث عصي اصحابه الفيل «اين مردم در مسير باراني كه در «جزع» مي‌بارد مي‌چرند، همان جايي كه فيلها با صاحبانشان مخالفت كردند.»
ابو صلت، نامش ربيعه و همان ابو اميّة بن ابو صلت و از قبيله ثقيف و اهل طائف و از شعراي دوران جاهليت است. قبيله ثقيف در آن زمان از لحاظ فرهنگ، ثروت، داشتن باغ و بوستان همسان نبودند و دو بت به نامهاي لات و غبغب و بتخانه‌اي با چند نگهبان و پرده‌دار داشتند و در اين امر با قريش همسنگي مي‌كردند. اين شخص، با تمام اين ويژگيها كه عامل حسد ورزيدن و فخرفروشي است، دراين‌باره چنين مي‌گويد:
انّ آيات ربّنا بيّنات‌ما يماري فيهنّ الّا الكفور «نشانه‌هاي وجود پروردگار ما، روشن است، كسي در آن شك ندارد، مگر شخص ناسپاس»؛
حبس الفيل بالمغمّس حتّي‌ظلّ يحبو كأنّه معقور «فيل با فرورفتن در آب، از راه رفتن مي‌افتاد و چنان راه مي‌رفت كه گويي مچ پاهايش را بريده‌اند»؛
واضعا حلقة الجران كما قطو صخر من كبكب محدور «به گردن بر روي زمين مي‌افتاد، مانند صخره‌اي كه از بالاي كوه پايين افتد»؛
برخي از شعراي جاهليّت «1» به ابرهة بن اشرم گفتند:
اين المفرّ و الاله الطّالب‌و الاشرم المغلوب غير الغالب «به كجا فرار مي‌كني؟ درحالي‌كه خدا، گيرنده و پسر اشرم مغلوب است نه غالب»؛
عبد المطلّب در روز فيل، هنگامي كه بر كوه حرا قرار داشت گفت:
لاهمّ انّ المرء يمنع رحله فامنع رحالك «خداوندا: هركس از خانه خود دفاع

مي‌كند؛ تو نيز از خانه‌ات دفاع كن»؛

---

(1)- نفيل بن حبيب است كه در سيره ابن هشام نقل شده است.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 181 لا يغلبن صليبهم و محالهم ابدا محالك «هرگز مباد كه صليب آنها و قدرتشان بر نيرو و قدرت تو غلبه كند»؛
ان كنت تاركهم و قبلتنافامر ما بدا لك «اگر آنها را رها كرده و ما را پذيرفته‌اي، پس آنچه خواسته تو است، امر كن»؛
نضيل بن حبيب خثعمي، شاعر دوران جاهليت كه داستان فيل و آنچه را خداوند در آن روز انجام داد، مشاهده كرده بود چنين مي‌گويد:
الا ردّي جمالك يا رديانعّمناكم مع الاصباح عينا «اي قبيله ردين شترانتان را برگردانيد، زيرا ما در بامداد شما را خوشحال ساختيم»؛
و كلّ النّاس يسأل عن نفيل‌كأنّ عليّ للحبشان دينا «تمام مردم از نفيل سؤال مي‌كردند گويي حبشيان را بر ذمه من ديني است»؛
فانّك لو رايت و لن تراه‌لدي جنب المحصّب ما راينا «اگر تو آنچه را ما نزديك رمي جمرات ديديم، مي‌ديدي كه هرگز نخواهي ديد»؛
حمدت اللّه أن عاينت طيراو حصب حجارة تلقي علينا «خدا را شكر مي‌كردي، زيرا پرندگان و سنگي را كه به سوي ما مي‌آمد، مي‌ديدي»؛
مغيرة بن عبد اللّه مخزومي چنين سروده است:
انت حبست الفيل بالمغمّس‌حبسته كأنّه مكردس
محتبس تزهق فيه الانفس
«تو فيلان را درهم ماليده، مچاله كردي، چنان مچاله كردي كه گويي در اصل به هم چسبيده بودند»
«در زنداني كه نفس در آن تنگي مي‌كند»
خداي متعال فرموده است: أَ لَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحابِ الْفِيلِ* أَ لَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ* وَ أَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْراً أَبابِيلَ* تَرْمِيهِمْ بِحِجارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ* فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 182
مَأْكُولٍ «1»، «نديدي پروردگارت با اصحاب فيل چه كرد؟ آيا نقشه آنها را در گمراهي و تباهي قرار نداد؟ و بر سر آنها پرندگاني را گروه‌گروه فرستاد كه با سنگهاي كوچك آنها را هدف قرار دادند، در نتيجه آنان را مانند كاه خورده‌شده قرار داد.»
اين سوره وقتي نازل شد كه قريش، مي‌كوشيدند به پيامبر صلي اللّه عليه و اله پاسخ دهند و هيچ چيز نزد آنها محبوبتر از اين نبود كه در آن حضرت، لغزش يا دروغ يا برخي از كاستيهايي را كه خود داشتند، مشاهده كنند و اگر پيامبر صلي اللّه عليه و اله مطالبي را به آنها يادآور نمي‌شد كه همگان از پاسخ آن درمي‌ماندند و دشمنان نيز نمي‌توانستند آنها را انكار كنند،

مطالب زيادي براي گفتن داشتند. «2»
جاحظ با اين سخنان مي‌كوشد به اثبات متن قرآن بپردازد و با بررسي ادبي اشكالاتي را كه موجب تشكيك در متن قرآن و موهم تحريف در آن مي‌شود برطرف سازد. از اين‌كه جاحظ هنگام نام بردن شاعران سعي در اثبات نسب و موطن آنها دارد و انگيزه‌هاي خودداري آنان را از اتفاق بر امري متذكر مي‌شود، پي‌مي‌بريم كه به اين موضوع معتقد است كه هرچند ميان شعرا بر اثر برخورد منافع، عداوتي وجود دارد، امّا آنها با اشعار خود واقعيت حادثه فيل را به ثبوت رسانده‌اند و در زمينه از بين بردن شك، چيزي محكمتر از متون ادبي كه معاصر با اين داستان باشد و متن قرآن آن را تأييد كند، وجود ندارد، يعني جاحظ با پژوهش ادبي خود، متن قرآني را تاييد و توثيق مي‌كند.

بعد كلامي در تفسير از ديدگاه جاحظ يك اصل است، چرا كه وي سركرده فرقه معتزله و يكي از پيشوايان اين گروه است و در نزد بزرگترين دانشمند اين فرقه، يعني نظّام شاگردي كرده و سخت تحت‌تأثير او قرار گرفته است. اين امر بروشني در كتابهايش بويژه كتاب الحيوان به چشم مي‌خورد. ما در اين‌جا از جزئيات مسائل معتزله كه ويژه جاحظ است بحث نمي‌كنيم، زيرا جاي آن، مباحث خاصّ كلامي است، امّا در اين‌جا

_____

(1)- فيل/ 1- 5.
(2)- الحيوان، ج 7، ص 196- 200.

كافي است كه نمونه‌اي از گفته‌هاي وي را درباره تفسير و تأويل متون قرآني و حديثي در چهارچوب اصول كلي معتزله، بيان كنيم.
بالاترين ابزار درك آيات قرآني كه جولانگاه انديشه‌هاي اعتزالي است، عقل مي‌باشد، زيرا مفاهيم اين آيات از دسترس حواسّ ظاهري دور هستند: «هر امري دو حكم دارد: يك حكم ظاهري كه مربوط به حواسّ است و حكم ديگر، باطني كه مربوط به عقل مي‌باشد. و تنها عقل است كه حجت مي‌باشد و مي‌دانيم كه خازنان آتش كه فرشته‌اند از خازنان بهشت كمتر نيستند و فرشته مرگ كمتر از فرشته ابر نيست، اگرچه اوّلي باعث مرگ مي‌شود و دومي باران و سرسبزي مي‌آورد و نيز جبرئيل كه فرشته عذاب است از ميكائيل كه وسيله رحمت است، جدا نيست ...» «1»
درهرحال، بحث كلامي ما، در اين‌جا درباره اموري كه اصول اعتقادي معتزله را اثبات و يا مخالفت آنها با يكديگر را بيان مي‌كند، تنها صبغه اعتزالي دارد و تمام اين سخنان، نخستين عرصه‌هاي اين جنبه كلامي است. حقيقت اين است كه عرصه‌هاي اين جنبه كلامي درهم آميخته‌اند، لكن ما به منظور بررسي و گسترش انديشه، به تفصيل آنها مي‌پردازيم.
الف: عرصه اعتزالي بحثهاي كلامي جاحظ: نخستين چيزي كه از اصول كلامي معتزله به شمار مي‌آيد، سخن جاحظ در مورد مسائلي است كه به آزادي اراده انسان ارتباط دارد. اين آزادي كه از خرد و شناخت سرچشمه مي‌گيرد، اساس اصول كلامي آنهاست.
جاحظ درباره فضيلت انسان بر حيوان سخن مي‌گويد و برتري انسان را به سبب داشتن استعداد اثبات مي‌كند و همين استعداد نوعي حجت الهي براي او محسوب مي‌شود: «پس مي‌گويم: فرق ميان انسان و چهارپايان و انسان و درنده و حشره و آنچه به انسان اين شايستگي را داده است كه

خداوند درباره‌اش بگويد: «و آنچه در آسمانها و در زمين است تمام را مسخّر شما گردانيده است ...» «2» نه صورت ظاهري اوست، نه اين‌كه او

---

(1)- الحيوان، ج 1، ص 207.
(2)- جاثيه/ 13.

از نطفه آفريده‌شده و پدرش از خاك به وجود آمده و نه اين‌كه چون برروي دو پا راه مي‌رود و با دستهايش نيازهايش را رفع مي‌كند، زيرا تمام اين ويژگيها در انسانهاي ابله و ديوانه و كودكان و عقب‌افتاده‌ها نيز وجود دارد.
تفاوت واقعي ميان انسان و موجودات يادشده، اقتدار و نيرويي است كه برخاسته از عقل و معرفت است، هرچند كه لازمه وجود عقل و معرفت، اقتدار و توانايي نمي‌باشد.
خداي تعالي جنّيان را نيز به سبب همان توانايي كه نشان‌دهنده وجود عقل و معرفتي است كه به او عطا كرده، بر درندگان و چهارپايان شرافت و برتري داده است و نيز خدا فرشتگان را بر جنّيان فضيلت داده و بر انسان مقدم داشته و برطبق نعمتهايي كه به فرشتگان داده آنان را ملزم به تكليف كرده است، با اين‌كه اين فرشتگان، صورت ظاهري انساني نداشته و از نطفه آفريده‌نشده و پدرشان از خاك به وجود نيامده است و تنها چيزي كه مايه امتياز آنان شده، همانا عقل و معرفت و توانايي آنان است.
آيا مي‌توان گفت خداي تعالي از برخي آفريدگانش كه اين ويژگيها را به آنها داده هيچ چيزي مطالبه نمي‌كند و با آنها همان برخوردي را خواهد كرد كه با موجوداتي عاري از اين ويژگيها؟ در حالي كه خداوند به منظور انديشيدن و عبرت گرفتن، عقل را به آنها داده است و معرفتي كه به آنها داده تنها براي اين است كه حق را بر هواي نفس خود ترجيح دهند و قدرتي كه داده براي اين است كه حجّت را بر آنها تمام كند.» «1»
اين‌كه معتزله به قدرت قبل از فعل قايل هستند، خود نشانه تكليف و آزادي اراده است و به همين دليل، طرفدار اين نظريه به دنبال شاهدي از قرآن مي‌گردد. جاحظ مي‌گويد: «مثل اين شخص مثل يكي از مخالفان قدرت است- مفوّضه- كه از يكي از اصحاب ما سؤال كرد: آيا از قرآن دليلي بر اين‌كه قدرت قبل از فعل است مي‌شناسي؟
گفت: آري بسيار است و از آن جمله، اين سخن خداوند است: قالَ عِفْريتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقامِكَ وَ إِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ «2»، «عفريت جن گفت: من پيش از

---

(1)- الحيوان، ج 5، ص 542- 545.

(2)- نمل/ 39.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 185
آن‌كه تو از جايت برخيزي تخت بلقيس را به حضورت مي‌آورم و من بر اين‌كار نيرومند و امانت‌دار هستم.»
شخص مخالف گفت: من ازتو خواستم كه از سخن خداوند به من خبر دهي، امّا تو از عفريت خبر مي‌دهي كه اگر جلو رويم مي‌بود در مقابلش فرياد مي‌زدم كه ادّعاي باطلي كرده است.
فردي كه از ما بود گفت: سليمان پيامبر عليه السّلام گفتار عفريت را انكار نكرد و اگر گفتار او كفر و افترا و ستيز با خدا و تفويض مشيّت به خودش مي‌بود، حضرت سليمان و مسلمانان جن و انس حاضر در مجلس، شايسته‌تر به انكار بودند، بلكه عفريت در اين‌جا كسي نيست كه در اين امر پيش‌دستي و اظهار اطاعت كرده باشد و چنان نيست كه با يادآوري شتاب در اجراي فرمان، تقرب بجويد و مژده دهد، با او نيرويي است كه براي برآوردن نياز سليمان آمادگي دارد، تا سخن نامربوطي گفته و نيرويي كه برايش نيست ادّعا كرده باشد و سپس با افترا به خداوند متعال و ستم بر او و نيز اظهار بي‌نيازي از او، با پيامبري روبه‌رو شده باشد كه بر جن و انس و باد و پرنده و گردش كوهها سلطنت دارد و سخن همه موجودات را مي‌داند و در عين حال اين پيامبر به او پرخاش نكند، در حالي‌كه بايد او را كتك زند و زنداني كند و حتي او را به قتل رساند. به علاوه، خداوند چنين گفتاري را به عنوان قرآن نازل نمي‌كند و هر سخني را كه داراي عيب باشد رها مي‌كند، مگر اين‌كه اين سخن راست و پذيرفته شده باشد.
از اين گذشته اين سخن را پيامبر صلي اللّه عليه و اله شنيده و بر مردم تلاوت كرده و مردم پيوسته آن را در مجالس و اجتماعات مي‌خوانده‌اند، آيا در ميان تمام اينها يك نفر نبوده است كه معرفت شما را داشته باشد يا به اندازه شما براي خدا خشمناك شود؟» «1»

_____

(1)- الحيوان، ج 2، ص 190- 192، و گفتار جاحظ درباره آزادي اراده درهمان مأخذ، ج 1، ص 141- 142 اين است: در اعطاي قدرت از جانب خداوند، گرايشها مختلف و خواسته‌ها متفاوت است امّا معاصي، كار خود بندگان است.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 186
در تأويل اين سخن پيامبر صلي اللّه عليه و آله كه فرمود: «مگس در آتش است» «1» دانشمندان اختلاف كرده‌اند. برخي گفته‌اند: يعني مگس براي آتش آفريده شده، چنان‌كه خدا بسياري از مردم و گروهي از كودكان را براي آتش آفريده است. البته، مقصود آنان كودكان مشركان است. در اين‌جا، جاحظ در ستيز با كساني كه اين حديث را تأويل كرده‌اند، سخني

گفته است که با عقيده معتزله درباره عدل الهي سازگاري ندارد: «اين گروه- تأويل‌كنندگان حديث- عذر و بهانه را كنار گذاشته و به جايي رسيده‌اند كه هرگاه يكي از آنان بگويد: اين امر- خداوند بعضي را براي آتش آفريده- عدل خداوند است، عذر را به نهايت رسانيده و مي‌پندارند كه هرگاه وي عذاب كودكان را به خدا نسبت دهد او را تمجيد كرده است و اگر اين شخص، راهي پيدا مي‌كرد كه بگويد: اين كار خدا ظلم است، بي‌شك اين سخن را، مي‌گفت و اگر راهي مي‌بود به اين‌كه وي گمان كند خداي تعالي از وجود چيزي خبر مي‌دهد كه وجود ندارد و بعد مي‌گفت: به‌طور حتم اين سخن راست است، هر آينه اين سخن را مي‌گفت؛ مگر اين‌كه از شمشير بترسد كه كشته شود، اگرچه گفتار قبلي در افترا بستن از اين گفته او بزرگتر است.»
آيا نظريه شما درباره اين قوم چيست؟ آيا غير از اين است كه آنها بر اثر غفلت و تنگ‌نظري به مرحله‌اي رسيده‌اند كه كارها را بدون موازين عقلي صحيح مي‌سنجند و از اين‌رو ظلم را عدل مي‌نگرند و دروغ را راستي مي‌دانند؟
اين پندار هنگامي آشكار مي‌شود كه جاحظ با نقل گفته‌هاي معتزليان به انتقاد خويش ادامه مي‌دهد: «برخي از آنها گمان مي‌كنند كه خداي عزّ و جلّ اطفال مشركان را عذاب مي‌كند تا پدرانشان به اين سبب عذاب شوند و سپس آنان كه خود را به دروغ عاقل خوانده‌اند، مي‌گويند: خداوند آنها را عذاب مي‌كند به دليل اين‌كه چنين مي‌خواهد و اين حقّ اوست؛ جاحظ در حالي كه آنها را سفيه مي‌خواند و از اين‌كه آنها امور را

---

(1)- عمر الذّباب اربعون يوما و الذباب في النّار «مگس فقط چهل روز عمر دارد و مگس در آتش است.» بعضي گفته‌اند در آتش بودن مگس به منظور عذاب خودش نيست، بلكه براي اين است كه اهل آتش دوزخ به وسيله افتادن آن، در آتش، بيشتر عذاب شوند. لسان العرب، مادّه ذبب.

وارونه جلوه مي‌دهند تعجب مي‌كند، به آنها حمله كرده، مي‌گويد: «كاش مي‌دانستم كه آيا اين گفته‌ها در شمار تمجيد خدا به حساب مي‌آيد؟ به دليل اين‌كه هركس آنچه را مي‌تواند، انجام دهد پسنديده است و هركس از تازيانه فرمانروا بترسد، مي‌تواند كار زشتي را انجام دهد و آنچه موجب نيكو شمردن عمل زشت مي‌شود اين است كه انجام دهنده آن از ترس يا از بازخواست سلطان در امان باشد. با اين‌كه دروغ و ظلم و عبث و لهو و بخل، همگي بر كسي كه انگيزه و نيازي به آنها ندارد، محال است.»
جاحظ خلاف‌گوييهاي معتزله را درباره مگس و كودكان مشرك نقل مي‌كند تا آنِ جا كه به شرح اصل عدل الهي مي‌رسد: «... پاسخهايي كه در اين

مسأله گفته‌اند هرچه باشد، پست‌ترين و بدترين اين پاسخها از سخن كسي كه مي‌گويد: خداي تعالي آن كس را كه موجب خشم او نشده و نمي‌فهمد كه خشم خدا چيست عذاب مي‌كند، بهتر است و عجيب اين است كه برخي گمان كرده‌اند خدا اين كودكان را عذاب مي‌كند تا پدرهايشان از آن غمگين شوند، زيرا كسي اين عمل را انجام مي‌دهد كه نتواند ضعف اندوه و دردي را كه به سبب عذاب فرزندان كفار به آنان مي‌رسد به‌طور غيرمستقيم به آنان برساند، كسي كه بر رساندن اين عذاب قادر است چگونه آن را به غير مستحق مي‌رساند و از كسي كه او را به خشم درآورده برمي‌گرداند و بر غير او وارد مي‌سازد؟

به علاوه، اين قوم سخن خداي تعالي را نيز شنيده‌اند: يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ* وَ صاحِبَتِهِ وَ أَخِيهِ* وَ فَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ* وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ يُنْجِيهِ* كَلَّا إِنَّها لَظي* نَزَّاعَةً لِلشَّوي «1»، «آن روز گنهكار آرزو كند كه كاش مي‌توانست فرزندان و همسر و برادر و قبيله‌اش را كه از او حمايت مي‌كردند و تمام مردم روي زمين را در برابر عذاب آن روز فدا كند تا مايه نجاتش شود. هرگز چنين نيست زيرا آتش دوزخ شعله‌ور است، دست و پا و سر را مي‌كند و مي‌برد» و چگونه كسي كه قرآن مي‌خواند «2» چنين مي‌گويد؟

جاحظ با مسيحيان نيز در مورد قطع نسل ستمگران سنگدل و گمنامي و

---

(1)- معارج/ 11- 16.

(2)- الحيوان، ج 3، ص 293- 297.

محروميت فرزندانشان و اين‌كه اين امور كيفري است براي آنان به وسيله فرزندانشان، به مشاجره پرداخته و اين بحث را به موضوع عدل الهي مرتبط ساخته، مي‌گويد: «امّا آنچه در مورد قطع نسل ستمگران و گمنامي فرزندانشان از قبيل قطع نسل فرعون و هامان و نمرود و بختنصّر «1» و امثال آنها ياد كرديد، خداي تعالي مي‌فرمايد: وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْري «2»، «بار سنگين كسي را ديگري به دوش نمي‌گيرد»؛ «3» و اگر بگوييد: آنهايي هم كه اهل صلاح بوده، به اين كيفرها گرفتار شده‌اند نظير كساني كه بكلي نازا يا مخنّث بوده‌اند يا فرزندان بدي داشته‌اند كه در زندگي به پدر و مادر ظلم كرده و پس از مرگ، آنان را در معرض دشنام و ناسزاگويي قرار داده‌اند، اين سخن درستي است ... و حجّاج نيز از دنيا رفت در حالي‌كه از سلامت جسمي و نعمت ظاهري و آن قدرت شاهي و صدور امر و نهي تا آخرين نفس برخوردار بود. حال اگر بگوييد: خدا او را سالم داشته و فرزندانش را كيفر كرده است و اين، اعتقاد شما باشد و با اين سخن خود، جبريه را مورد خطاب قرار دهيد، ممكن است به دليلي،

خودتان در شمار آنها به حساب آييد. امّا كسي كه معتقد به عدل باشد، اين را خطاي بزرگي مي‌داند كه شبهه‌اي در آن نيست.» «4»
ب: عرصه دفاعي (پاسخ اشكالات بر قرآن): آنچه در بخش قبلي گفته شد، نخستين عرصه مكتب اعتزالي و تثبيت‌كننده اصول آن بود، امّا عرصه دوم عرصه ديني و دفاعي است كه در اين عرصه جاحظ با پيروان اديان ديگر كه به اسلام هجوم آورده و به متون كتاب آن اشكال كرده‌اند به مجادله پرداخته است. از دشوارترين موضعگيريهاي معتزله

_____

(1)- بختنصّر، كسي است كه بيت المقدس را خراب كرد، اصمعي گفته: در اصل (غير عربي) بو ختنصّر بوده و سپس معرّب شده و (در زبان اوليّه‌اش) بوخت به معناي ابن و نصّر بت بوده. اين شخص پدرش ناشناخته است، او را ابن الصّنم مي‌گفتند. لسان العرب مادّه نصر؛ فرهنگ نفيس. اين كلمه در اصل بابلي و نام دو نفر از پادشاهان بابل بوده و بايد بدون الف و لام نوشته شود، فرهنگ معين. م.
(2)- انعام/ 164.
(3)- اين آيه در چند سوره ديگر نيز آمده از قبيل: بني اسرائيل/ 14؛ فاطر/ 18؛ زمر/ 7؛ نجم/ 38 و در اين سوره با كلمه «الّا» آغاز شده است. م.
(4)- الحيوان، ج 2، ص 139.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 189
استدلال به دلايل عقلي براي اثبات مسائل غيبي است، بويژه در مقابل دهريها كه هر امر غيبي را منكرند، چنان‌كه مي‌گويد: «دهريه منكر شيطان و جن و فرشته و خواب ديدن و هر دعا و تعويذ هستند»؛ «1» و تنها چيزهايي را قبول دارند كه محسوس و مشهود يا به منزله آن باشد. «2» از باب نمونه:
1- گروهي از دهريها درباره پادشاهي حضرت سليمان عليه السّلام و ملكه سبا اشكال كرده و چنين گفته‌اند: «شما گمان كرده‌ايد كه سليمان عليه السّلام از پروردگارش درخواست كرد و گفت: «پروردگارا به من سلطنتي عطا كن كه به هيچ‌كس پس از من نخواهي داد» و خداي تعالي خواسته‌اش را برآورده ساخت و علاوه بر حكومت بر انسانها، حكومت بر جنّ را نيز به او عطا كرد و سخن گفتن پرندگان را به وي آموخت و باد را به تسخير او درآورد.
بنابراين، جنّ برده او شد و بادها به تسخير او درآمدند و سپس معتقديد كه سليمان- چه

_____

(1)- همان مأخذ، ج 4، ص 9.
(2)- الحيوان، ج 4، ص 435- 436 در اين مورد، جاحظ در مسائل ديگري

نيز از معتزله انتقاد كرده، كه ما در اين‌جا به سخن او از اصل منزلة بين المنزلتين، مثل مي‌زنيم كه خوارج نيز به آن نيازمند مي‌باشند، جاحظ در همان مأخذ، ج 4، ص 278 آياتي را آورده و گفته است: اينها دلايل معتزله درباره اصل منزلة بين المنزلتين مي‌باشند، امّا او به انتقاد از معاني اين آيات از لحاظ عقلي نمي‌پردازد. و در همان مأخذ، ج 1، ص 204- 207، در مسأله صلاح و اصلح كه متفرّع از اصل عدل الهي است، از مصلحت هستي درباره درهم آميختن خيروشر سخن مي‌گويد و در ج 1، ص 307- 308 از فلسفه قتل و قصاص سخن مي‌گويد و در ج 5، ص 100، از كيفر آخرت و دنيا حرف مي‌زند و در ج 5، ص 97- 99 از بهشت و دوزخ و در ج 1، ص 162- 163 درباره ايراد كاستي و شكستگي بر بعضي اجزاي حيوانات و به درد آوردن آنها سخن گفته است. نظّام در اين‌باره نظريه‌اي دارد كه به تعويض، تعبير مي‌شود و اصحابش در اين نظريه با او مخالفند و از چيزهايي كه دانشمندان در مخالفت با او گفته‌اند، اين است كه حكم خداي تعالي درباره هر موذي و آزاررساننده قتل نيست و در حكم خداوند هر چيزي اندازه‌اي دارد و احكام او همگون و ناهمگون و كم‌وزياد است و او حكيم و داناست. و در ج 5، ص 101- 102 آيه: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها را به علم مصلحت او در دنيا و آخرت تفسير مي‌كند.

شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 190

در شام بوده و چه در سواد عراق- از وجود ملكه‌اي در يمن كه چنين صفاتي دارد، خبر نداشته است»؛ دهريها در اين مورد، حال سليمان و آنچه از اسباب سلطنت را كه خدا به او داده، با وضع پادشاهان امروزه مقايسه مي‌كنند و مي‌گويند: «پادشاهان ما امروز، با آن كه قدرتشان از سليمان كمتر است، از اهالي هند و روم و ترك و نوبه آگاهي دارند، پس چگونه سليمان عليه السّلام از جايگاه ملكه سبا آگاهي نداشته با اين‌كه به او نزديك و شهرهايش به سرزمين او متّصل بوده و ميان آنها نه دريايي وجود داشته و نه كوه و درّه‌اي و راه براي سواره و پياده و كفشدار و بي‌كفش مناسب بوده است. او چگونه نمي‌دانست و حال آن‌كه جنّ و انس در اطاعت او بودند؟ و اگر هنگامي كه هدهد سليمان را از جايگاه ملكه سبا خبر داد، سليمان بكلّي به او بي‌اعتنايي كرد، شايسته است گوينده‌اي بگويد: هدهد وي را از كاري آگاه كرد كه او خود آن را مي‌دانست. بنابراين، تمام اين سخنان و آنچه شبيه آن است دليل بر فساد گفته‌هاي شماست.»

جاحظ با شرح مفصّلي كه براي اصل صرفه «1» مي‌آورد و آن را بر بسياري از داستانها و حوادث قرآن تطبيق مي‌كند، اشكال آنها را پاسخ مي‌دهد: «در پاسخ اشكال اين گروه مي‌گوييم: اگر خداوند دنيا را به تدبير اهلش واگذار كند و جريان امورش را به عادات طبيعي محوّل فرمايد، به جانم سوگند، آنچه شما مي‌گوييد درست است. ما چنين مي‌فهميم كه

يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم، چون پيامبر و پسر پيامبر بود آگاهترين اهل زمانش بود و يوسف با اين‌كه وزير پادشاه مصر بود و وسايل خبري و قاصدها در اختيار داشت و خبرها به او مي‌رسيد، امّا مدّتها نه يعقوب از جاي يوسف خبر داشت و نه يوسف از يعقوب، به‌رغم آن همه آگاهي و قدرت و نزديك بودن مكانهايشان و نيز درباره موسي بن عمران عليه السّلام و يارانش چنين است، زيرا با اين‌كه امّتي از امّتها بودند، در مسافتي اندك كه چند فرسخي بيش نبود، در بيابان كوير مدت چهل سال سرگردان بودند شيوه هاي تفسيري قرآن 190 تفسير كلامي جاحظ ..... ص : 182

---

(1)- اصل صرفه: اعتقاد به اين‌كه خدا بندگانش را از آوردن سخني همانند قرآن منصرف مي‌كند. انديشه‌هاي كلامي شيخ مفيد، احمد آرام. الصّرفه، بالفتح: أن يصرف اللّه عبده عن امر. الحيوان، ج 4، پاورقي، ص 92؛ مجلّه نامه مفيد، شماره 3 نيز در اين‌باره مقاله مفصلي نوشته است. م.

شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 191

و راه به جايي نمي‌بردند، در حالي‌كه آن سرزمين محلّ بازي و تفريحگاه آنها بود»؛ و نيز جاحظ در زمينه بيان كامل مفهوم صرفه، به اموري مثل مي‌زند، از قبيل اين‌كه خداوند، شياطين را كه استراق سمع مي‌كنند به وسيله شهابها رجم مي‌نمايد، ولي هيچ‌يك از آنها پند نمي‌گيرد و ديگر اين‌كه ابليس تا قيامت بر عصيان خود باقي است و خود را وادار به اطاعت خدا نمي‌كند و همچنين پيامبر اسلام صلي اللّه عليه و آله يارانش را مژده پيروزي و اتمام كار مي‌داد چون خدا او را چنين مژده‌اي داده بود و اگر مسلمانان در تمام احوال اين مژده را در نظر مي‌داشتند به جنگ و جدال نمي‌پرداختند، و از اين قبيل است آنچه از ذهن عربها برداشته شد و فكر آنها از اين‌كه به معارضه با قرآن برخيزند منصرف گرديد و به همين دليل هيچ يك از آنها را نمي‌يابي كه آرزوي اين‌كار را كرده باشد، با اين‌كه پيامبر، آنها را به مبارزه با قرآن دعوت مي‌كرد.

سپس جاحظ نظريه خود را كه دهري به كلّي منكر آن است، به وسيله چيزي كه همان دهري آن را مسلّم مي‌داند، آشكار مي‌سازد: «اگر دهري از اهل عبادت و پيامبران، چيزي را مي‌خواهد كه خود بر آن است، به اين معنا كه هيچ چيز جز امر محسوس و يا همانند آن را نمي‌پذيرد، اين انديشه، ظلم است، در حالي‌كه خود او مي‌داند كه ما به پروردگاري عقيده داريم كه جسمها را مي‌آفريند و خود قسمت‌پذير نيست و طول و عرض و عمق ندارد؛ و نيز معتقديم كه پيامبران مرده‌ها را زنده مي‌كنند و تمام اينها را دهري انكار مي‌كند.» در اين‌صورت بايد نقطه مشتركي باشد كه هر دو خصم، يعني هم جاحظ و هم دهري بر آن بايستند و اين نقطه مشترك همان

قياس عقلي است كه در هنگام اختلاف بايد داوري را به عقل بسپارند و چون دهري دليل نقلي و عالم وحي و غيب را قبول ندارد، جاحظ به منظور رفع اختلاف، زمينه بحث را به عقل كشانده و دهري را به اصلي متوجّه ساخته است كه هيچ عقلي منكر آن نيست: «اگر آنچه ما به آن معتقديم از قبيل اصل ربوبيت و پذيرش رسالت، امري محال و ناروا باشد، دهري مي‌تواند، عليه ما سخني بگويد؛ امّا حال كه مدّعاي ما، نه محال است و نه ظلم، براي او چيزي باقي نمي‌ماند، جز اين‌كه دليل توحيد و اثبات پيامبران را از ما بخواهد و دليلي
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 192
براي اثبات صدق قرآن جويا شود كه در اين‌صورت مي‌گوييم: يكي از دلائل صدق قرآن، نظم زيبايي است كه هيچ‌كس از مردم، توان آوردن مثل آن را ندارد و نيز دلايل ديگري كه دراين‌باره بيان شده است.»
به اين‌طريق جاحظ از راه اعتماد به متن قرآن‌كه مردم را به مبارزه دعوت كرد و آنها از آوردن همانند نظم آن عاجز ماندند، اصل صرفه را بر ملك سليمان تطبيق مي‌دهد و براي او رويدادهايي را ثابت مي‌كند كه جز خداوند نمي‌تواند كسي را ازاين رويدادها منصرف سازد. جاحظ به سخنان خود چنين ادامه مي‌دهد:
«در قرآن نوشته‌شده است كه سليمان بن داود عليه السّلام را در حالي مرگ فراگرفت كه بر عصايش تكيه كرده و در مكاني بود كه بر جنّ‌وانس و شياطين اشراف داشت و مي‌ديد كه برخي از كار، سخت خسته و مانده و برخي زنداني و محبوس و برخي ديگر در بند بردگي گرفتارند، چنان‌كه قرآن مي‌گويد: «آن ديوان براي او هرچه مي‌خواست از بناهاي بلند و تنديس‌ها و كاسه‌هايي چون حوض و ديگهاي محكم برجاي، مي‌ساختند.» «1» و نيز فرموده است: «و شياطين را هم كه بناهايي عالي مي‌ساختند و از دريا جواهرات گرانبها مي‌آوردند مسخّر او كرديم و ديگران از شياطين را به دست او، در غل‌وزنجير كشيديم.» «2» روز ديگر هم خداوند انس و جن را از شناخت حال سليمان منصرف كرد، به‌گونه‌اي كه او در جلو چشم آنها مرد، امّا نه آنها صورت مرده را مي‌شناختند و نه سليمان چون مردگان بر زمين مي‌افتاد و در همان حال كه مرده بود، برپا ايستاده بود و بر عصايش تكيه داشت و عصايش راست و استوار در دستش قرار داشت و آن را با پنجه خود گرفته بود، و اين امور با ويژگيهاي مردگان سازگاري ندارد؛ و نيز قرآن مي‌فرمايد: «پس وقتي كه ما بر سليمان مرگ را مقدّر ساختيم، ديوان را از مرگ او، جز حشره زمين چوب‌خوار [موريانه] كه عصايش را مي‌خورد، آگاه نساختيم، و همين‌كه بر زمين افتاد، ديوان فهميدند كه اگر از رازهاي غيبي آگاه بودند، دراين كارهاي سختي كه
---

(1)- سبأ/ 13.
(2)- ص/ 37- 38.

انجام مي‌دادند، درنگ نمي‌كردند» «1» ما كه در حسّ و تيزبيني از شياطين و جنّ پايين‌تر هستيم، اگر با چنين مرده‌اي مواجه شويم، امر او بر ما پوشيده نمي‌ماند و دست‌كم درباره آن به شك و ترديد دچار مي‌شويم و اين گروه اگر شك مي‌كردند و به حركت مي‌آمدند و سخن مي‌گفتند و مشورت مي‌كردند، هشيار مي‌شدند و موضوع مرگ سليمان برايشان ثابت مي‌شد، بويژه كه گرفتار عذاب بودند و اميد گشايش داشتند.
پس اگر نبود اصل صرفه‌اي كه خداي تعالي آن را بر دل هركس كه مي‌خواهد قرار مي‌دهد و اگر اين نبود كه خدا مي‌تواند دلها را از امري برگرداند و به آنچه خود مي‌خواهد متوجّه كند و يا آنها را به فراموشي مبتلا سازد، هرگز خانواده سليمان و كاخ نشينان و مردم اطراف و نواحي و خواصّ و خدمتگزاران وي از جنّيان و آدميان و ديوان، زنده بودن او را باور نمي‌كردند. آري آنها چنين عقيده داشتند و مرگ سليمان عليه السّلام پيش آمد، چون مرگ او را حسّ نمي‌كردند، همان فعاليّتهاي سخت خود را ادامه دادند.
از آنچه گفته شد مي‌فهميم كه چون مردم نادان و پست، جنّ و شياطين را اگاه به علم غيب مي‌دانند، خداوند با بيان اين آيات مي‌خواهد به اين گروهها بفهماند كه چنين نيست. آنها علم غيب نمي‌دانند، چنان‌كه دانشمندان اين را مي‌فهمند.
بر اثر اين امور و امثال آن، ما ناچاريم به اين دليلها متوسل شويم و مخالفان ما ناچارند كه با ما هم‌داستان شوند و به دليلي كه ما را به اين نظرگاه وادار ساخته بينديشند، اگر برهان، درست باشد نتيجه آن‌هم درست خواهد بود و اگر نادرست باشد از تفسير و تأويل خود ماست.» «2»

---

(1)- سبأ/ 14.
(2)- الحيوان، ج 4، ص 85- 93. همچنين درباره آيات مسخ كه در قرآن وارد شده، دهريه به دو گروه تقسيم شده‌اند: گروهي از اصل، منكر مسخ شده‌اند و گروه ديگر آن را از آثار محيط يا نتيجه ويژگيهاي طبيعي دانسته‌اند و اگر آيه قرآن وجود نداشت، نزديك بود كه نظّام، استاد جاحظ نيز با گروه اخير هم‌عقيده شود، درحالي‌كه ديگر معتزليها به تبديل صورت آدمي به صورتهاي ميمون و خوك قايل شده‌اند، چنان‌كه از ظاهر آيه، تفصيل بحث در آن، فهميده مي‌شود، همان مأخذ، ج 4، ص 70- 74.

2- جاحظ درباره حليت صيد و ذباحه كه مضمون نصّ قرآن است، با گروهي

از اهل كتاب كه بر قرآن اشكال گرفته‌اند و برخي از متصوّفه كه از آنها پيروي مي‌كنند، به جدال برخاسته است. او نخست به ذكر دلايل آنان پرداخته، مي‌گويد: «... مخالفان از شكار كردن، بد مي‌گويند و آن را يك نوع سنگدلي مي‌دانند و مي‌گويند: انسان در زنداني ساختن پرندگان و دام نهادن براي آهوان آنها را از فعاليت بازمي‌دارد، تا جايي كه از لاغري و گرسنگي مي‌ميرند و نيز از مسلّط ساختن درندگان بر حيوانات بياباني دچار قساوت قلب و بي‌اعتنايي به خون انسانها مي‌شود، و رحم و رقت قلب هم يك شكل بيش ندارد. كسي كه به سگ رحم نكند، به آهو هم رحم نمي‌كند و كسي كه به آهو رحم نكند به گوسفند نيز رحم نمي‌كند و آن‌كه نسبت به گنجشك رحم نداشته باشد، به كودك هم رحم نخواهد كرد، چرا كه گناه كوچك به گناهان بزرگ منجر مي‌شود و براي هيچ كس شايسته نيست كه نسبت به آنچه روزي سبب سنگدلي شود، سستي به خرج دهد.
بيشترين كساني كه من از آنها اين اشكال را شنيده‌ام، گروهي از صوفيه و نصرانيان هستند، زيرا آنها با زنادقه در ردّ ذبيحه و مخالفت با خونريزي و پرهيز از خوردن گوشت آنها يكسان مي‌باشند ....»
بنابراين، جاحظ در برابر دو گروه قرار دارد. يكي زنادقه كه اصل انديشه مزبور از آنهاست و ديگري پيروانشان يعني نصارا و از مجادله با متصوفه خودداري مي‌كند، زيرا آنها در اين امر، مقلّدند نه صاحب فكر و انديشه. جاحظ با روش ظلمت و نور كه از اصول زنادقه است به ردّ عقيده حرمت صيد و كشتن حيوانات مي‌پردازد: «نظريه زنادقه درباره حرمت شكار كردن و كشتن پرندگان گوشتخوار و چهارپايان درنده درست نيست، امّا در مورد قتل مار و عقرب درست است و حتّي به اندازه يك چشم به هم زدن هم نبايد درباره كشتن اين دو درنگ كنند، چرا كه اينها يا شرّ محض هستند و يا خيرشان در مقابل شرّشان ناچيز است و شيطان و ظلمت هم دشمن نور است. بنابراين، زنده نگهداشتن ظلمت درحالي‌كه قدرت بر نابود كردن آن باشد، كار نور نيست بلكه ممكن است گاهي رحمت بودن نور براي مردم و بقيّه خلايق، همان نجات آنها از شرّ ظلمت

باشد. همچنان‌كه از ديدگاه خرد، زنده نگهداشتن نور و كوشش براي حفظ و دفاع از آن نيكوست، شايسته است كه از بين بردن ظلمت و كمك به نابودي آن نيز نيكو باشد.
چهارپا هم كه اين گروه از آن دفاع مي‌كنند، هرچند شرّش از خيرش كمتر است، ليك آميخته از خيروشر است و زنده نگهداشتن او، باقي گذاشتن شرّ آميخته به خير است و اگر پندارند كه اين كار جايز است، به دليل اين‌كه در طبيعت اين چهارپايان نور بر ظلمت غلبه دارد؛ جواب اين است كه سزاوار است به سبب اندك بودن جزء شر در طبيعت چهارپايان، آنها را

مورد بخشايش قرار دهند چنان‌كه در مورد دفاع از چهارپايان نيز به دليل غالب بودن نور بر ظلمت، آنها را مورد عفو قرار مي‌دهند.» چنين است درمورد جدل و سخنان هوشيارانه جاحظ در گفتگوي او با مجوس.
سخن جاحظ با نصارا در مورد صيد و ذبح حيوانات با يك رويداد تاريخي آغاز مي‌شود:
«... آيا مردم در قبال احكام تورات در زمان حضرت موسي و داوود چگونه عمل مي‌كردند؟ با اين‌كه اين دو پيغمبر، اهل جنگ و كشتار و اسير گرفتن ديگران و نيز ذبح كردن حيوانات بودند و حتي همه قربانيان يا اغلب آنها حيوانات ذبح‌شده بودند و به همين دليل، شما بيت المقدس را بيت المذبح مي‌ناميديد. ما درباره روش نصرانيان در اين زمان از شما نمي‌پرسيم، بلكه درباره دين موسي و حكم تورات و حكم صاحب زبور داوود و وضعي كه مردم در آن روز داشتند از شما مي‌پرسيم و اين وضعيت را شما همچنان داريد، تا آنجا كه كساني كه قايل به ربوبيّت مسيح هستند، بيش از ما مسلماناني مي‌باشند كه امروز قايل به صيد و ذبح هستيم ...».
سپس درباره كارهاي امروز مسيحيان سخن مي‌گويد و به استدلال عقلي و شهود حسي مي‌پردازد: «از اين گذشته مي‌بينيم كه شما، ماهي را مي‌خوريد و از خوردن گوشت نيز بدگويي مي‌كنيد. چرا چنين مي‌كنيد؟ آيا براي اين است كه ماهي كشته نشده، يا چون ماهي را بدون كارد كشته‌ايد و آن هم كشتن خود را حسّ نكرده است؟ و حال آن‌كه همه حيوانند و مقتول و همگي داراي احساس هستند. پس چگونه خوردن گوشت سنگدلي
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 196
است و خوردن ماهي قساوت نيست و چگونه كشتن چهارپايان مايه قساوت است، جدا كردن ماهي از آب تا حدّي كه بميرد، قساوت نيست. و چگونه سر بريدن گوسفند مايه سنگدلي است، ولي شكار ماهي با چنگكهاي قطع‌كننده كج كه [در آب] افكنده مي‌شود و معلوم نيست با پيكر ماهي چه مي‌كند مايه قساوت نيست؟ در صورتي‌كه اگر اين چنگك به داخل شكم ماهي چنگ نمي‌انداخت و اگر روح آن را به قبضه خود در نياورده بود، صيّاد، به گرفتن ماهي قادر نبود. و چگونه است كه صدمه ناچيز به گلوي شتر به منظور نحر كردن، قساوت‌آميزتر از ضربت تيرها بر پشت ماهيها مي‌باشد و چگونه نيزه زدن بر شتر و نصب دام براي آهوان و فرستادن سگهاي شكاري به منظور صيد كردن آنها، سخت‌تر از انداختن چنگك بر پشت ماهي مي‌باشد؟
به علاوه مكرر گفته‌ايد: ما در اوقات روزه چيزي كه خون داشته باشد نمي‌خوريم. چگونه ماهي را كه خون دارد مي‌خوريد. بطوركلّي همه حيوانات يا خون دارند و يا چيزي شبيه خون و آيا ملاك خون داشتن در حرمت حيوان چيست، اگر مي‌گوييد هرچه خون دارد بيشتر احساس درد

مي‌كند، از كجا معلوم و دليل آن چيست؟ «1»
3- گروه ديگري كه جاحظ به جدال با آنان برخاسته، مسلماناني هستند كه با انديشه معتزله مخالفت مي‌كنند و شايد ما را همين بس باشد كه به گفتگويي اشاره كنيم

---

(1)- الحيوان، ج 4، ص 427- 436. در همين مأخذ، ج 5، ص 69، جاحظ اشكالات مجوس راجع به عذاب آتش را ردّ مي‌كند. و در ج 6، ص 265- 272 با كساني كه در استراق سمع شياطين كه قرآن از آن سخن مي‌گويد اشكال مي‌كنند، احتجاج مي‌كند و در ص 496- 500 احتجاجش را پي‌مي‌گيرد و نيز اشكالات آنها را بر آيات قرآني كه از هدهد سليمان سخن مي‌گويد يادآور مي‌شود و سپس بدان پاسخ مي‌دهد. از جمله پاسخهاي جاحظ به آنها اين است كه اوّلا تهديد سليمان در مورد هدهد از باب تربيت بوده است و حتي اگر تهديد خود را عملي مي‌ساخت اين يكي از راههاي مرگ هدهدها بود. و ثانيا تهديد سليمان ظاهري بود و چنين گفت تا نشانه شگفت را ابراز كند تفصيل مطلب در همان مأخذ، ج 4، ص 77- 85 بيان شده است.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 197
كه جاحظ آن را درباره سكوت و سخن گفتن و اين‌كه كدام يك بهتر مي‌باشد آورده است.
ما در ضمن اين بحث كوتاه، به نزاع ميان معتزله و اهل حديث، اشاره مي‌كنيم، زيرا اهل حديث توجّه‌شان به متن حديث يا ظاهر متن قرآن است و از اين دو، فراتر نمي‌روند. در مشاجره عقلي كلامي موضع آنها نسبت به جدال عقلاني و كلامي معتزله، منفي است.
بنابراين، شيوه محدثين در برابر جدل، شيوه سكوت است و لذا جاحظ با نيرومندي و روشني به دشمن هجوم مي‌آورد و فضيلت سخن را بر سكوت آشكار مي‌كند و فضيلتي را كه سكوت- تا جايي كه با فطرت انسان سازگار باشد- بر سخن گفتن دارد، منكر مي‌شود. جاحظ نخست نصوص حديثي يا غير حديثي را كه مخالفانش براي اثبات عقيده خود به آن تمسك كرده‌اند بيان مي‌كند. درحديث مأثور است: «خدا رحمت كند كسي را كه سكوت اختيار كند تا سالم بماند»؛ يا چنان‌كه نقل شده: «تا غنيمت به دست آورد»؛ «تندرستي بالاتر از غنيمت است، زيرا سلامت اصل و غنيمت فرع است»؛ و پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: «خداوند دشمن مي‌دارد سخنوري را كه زبانش را مانند گاو در ميان دهانش كلفت مي‌كند و مي‌پيچاند» «1» و گفته‌شده است: «اگر سخن گفتن نقره باشد، سكوت طلاست.»
در اين‌جا بايد اشاره كنيم كه آنچه جاحظ ياد مي‌كند نصوص مرويّه‌اي است كه نه مورد بررسي قرار گرفته و نه اهل حديث به تفسير و بيان آن

پرداخته‌اند. ازاين‌رو، وي در منطقي بسته سخن مي‌گويد، در حالي كه ميان بيان و سكوت مقايسه مي‌كند و به اهل بلاغت و خطابه و اهل بيان و تبيين مثل مي‌زند و در عين حال كه به تأويل اين روايات مي‌پردازد، رواياتي را مي‌آورد كه به نظريه‌اش كمك كنند: «پيامبر اكرم از ريشخند كنندگان و ياوه‌گويان و آنان كه در حال سخن گفتن مانند گاو، صدايشان را كلفت مي‌كنند

_____

(1)- اين حديث در لسان العرب، ماده خلل به اين عبارت است: انّ اللّه يبغض البليغ من الرّجال الّذي يتخلّل الكلام بلسانه كما تتخلّل الباقرة الكلأ بلسانها. و ابن اثير مي‌گويد: منظور كسي است كه بدون ملاحظه حرف مي‌زند و مردم را مسخره مي‌كند و زبانش را در سخن گفتن كلفت مي‌كند و آن را در دهانش مي‌پيچاند چنان كه گاو علف را به منظور خوردن درهم مي‌پيچاند. م.

و زبانشان را مي‌چرخانند، مذمّت فرموده است.» اعرابي متشادق، كسي است كه به وسيله دو فك و دو گوشه لبش كارهايي انجام مي‌دهد كه اهل ادب و سخنوران اصيل هيچ شهر و روستايي آن را اجازه نمي‌دهند، و هركس از شما اين كار را انجام دهد سزاوارتر است كه مورد نقد و نكوهش قرار گيرد.

در گذشته يكي از سخنوران عرب به سخن گفتن مي‌پرداخت و چندين مثل معروف را ايراد مي‌كرد و مردم، تنها در صورتي به اين مثلها تمسك مي‌جستند كه فايده‌اي براي آنها دربرداشت و معيار آگاهي شخصي شاهد آوردن و مثال زدن بود.

اين‌كه در روايات فوق به سكوت تشويق شده، دليلش اين است كه عامّه مردم، اشتباه در سخن را از اشتباه سكوت، درك مي‌كنند و مقصود شخص ساكت، در سكوتش، از مقصود گوينده در گفتارش پنهان‌تر است. در غير اين‌صورت، سكوت از سخن گفتن به حق، به معناي سخن گفتن به باطل است؛ به جانم سوگند كه مردم به سخن زودتر جلب مي‌شوند تا به سكوت، زيرا طبيعي است كه نياز به گفتار و كردار بيشتر از نياز به ترك كردار و سكوت مطلق است. و تمام انواع سكوت، بهتر از تمام انواع سخن نيست، چنان‌كه تمام انواع سخن نيز بهتر از تمام انواع سكوت نخواهد بود، بلكه دانستيم به‌طور كلي سخن بهتر از سكوت است چنان‌كه خدا در آيه: سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ «1»، «و دشمنان زياد به سخنان تو گوش مي‌دهند تا دستاويزي براي تكذيب و افترا بر تو پيدا كنند.» شنيدن سخن دروغ و دروغ گفتن را مساوي قرار داده است. شاعر نيز گفته است:

بني عدي الا تنهوا سفيهكم‌انّ السّفيه اذا ما لم ينه مأمور «اي بني عدي آيا

اين نادان قبيله‌تان را از بدگويي منع نمي‌كنيد؟ بدانيد كه شخص نادان هرگاه از خلافكاري بازداشته نشود مثل آن است كه به آن امر خلاف، امر شده است.»
شاعر ديگر چنين گويد:

---

(1)- مائده/ 42.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 199 فان انا لم آمر و لم أنه عنكماضحكت له حتّي يلجّ و يستشري «اگر من، شما دو تا را به كار نيك امر نكنم و از كار زشت هم بازندارم، گويي بر روي بدكار خنديده‌ام تا اين‌كه در كار خود اصرار ورزد و بدي را شدّت دهد.»
چگونه سكوت سودمندتر و برتر است، درحالي‌كه منفعت آن از صاحبش فراتر نمي‌رود، ولي نفع سخن گفتن همگاني است و نيز راويان، سكوت خاموشان را روايت نكرده‌اند، چنان‌كه سخن‌گويندگان را روايت كرده‌اند. خداوند پيامبران خود را به سخن گفتن فرستاده است نه به سكوت. همچنين موارد پسنديده سكوت اندك است، ولي موارد پسنديده سخن گفتن فراوان است، و نيز به درازا كشيدن سكوت، توان زبان را در سخن گفتن از بين مي‌برد. بكر بن عبد اللّه مزني مي‌گويد: طولاني كردن سكوت، زنداني ساختن زبان است. چنان‌كه عمر بن خطّاب گفته است: حركت ندادن زبان به معناي بستن آن است. هرگاه انسان گفتار را ترك كند، خاطره‌هاي ذهني‌اش مي‌ميرد، و كودن مي‌شود و دركش به تباهي مي‌گرايد. در گذشته مردم به كودكانشان رجزخواني و نيكو خواندن متن مي‌آموختند و دستور مي‌دادند كه صدايشان را بلند كنند و اعراب كلمات را درست تلفّظ كنند، زيرا اين عمل كام را گشاده مي‌سازد و زبان را بازمي‌كند و هرچه زبان بيشتر كار كند نرم‌تر و رقيقتر مي‌شود و هرچه حركتش كمتر باشد و سكونش به طول انجامد، سفت‌تر و محكمتر ميشود.
عبايه جعفي گفته است: اگر در شمار عادتهاي بد تلقّي نمي‌شد، دستور مي‌دادم كه جوانانمان با يكديگر مناظره و مجادله كنند. هر عضوي كه از حركت بازداشته شود و به كار گماشته نشود، به همان اندازه گره و گرفتگي در آن به وجود مي‌آيد.
چرا پيامبر اكرم صلي اللّه عليه و اله به نابغه جعدي گفت: «خداوند دندانهايت را نشكند» يعني به تو اجر دهد و چرا به كعب بن مالك گفت: «خدا تو را در اين گفته از ياد نمي‌برد» يعني اجر تو را ضايع نمي‌كند و چرا به هيذان بن شيخ فرمود: «چه بسا از قبيله عبس سخنوري پيدا مي‌شود!»، و چرا به حسّان فرمود: «بزرگان بني عبد مناف را نكوهش كن، به خدا سوگند، شعر تو بر آنها سخت‌تر است از افتادن تير در انبوه تاريكي»؛ و ما شك نداريم كه

پيامبر اكرم صلي اللّه عليه و اله مردم را از جدال و دروغ و پرحرفي و هرچه همانند ريا و سمعه باشد و نيز از فخرفروشي و تكبر و آبروريزي و آشوبگري و سوگند زياد و ستيزه‌جويي منع كرده است. امّا اصل سخن‌گويي را چگونه نهي كند و حال آن‌كه روشنترين سخن، سخن خداست كه تبيين و اهل بيان را ستوده است.» «1»
به علاوه، اهل حديث اگرچه در مناظره و جدال به‌طور عميق نپرداخته‌اند، امّا روش تحقيق آنها چنان بوده است كه در برابر استدلال عقلي معتزله، به جاي سكوتي كه بدان ملتزم شده بودند، شيوه جرح و تعديل را پيش گرفتند. ازاين‌رو، پيوسته لغزشهاي روش معتزله را دنبال مي‌كردند تا آنان را جرح كنند و عموم روايات آنان را مخدوش سازند.
4- جاحظ با گروه ديگري نيز به جدال عقلي پرداخته است، ليكن هيچ‌گونه خصومتي با اين گروه نداشته، بلكه تنها از لحاظ فكري با آنها مخالفت كرده است. از جمله آنها كساني هستند كه مي‌گويند: «خداي عزّ و جلّ براي بيان ضعف و ناتواني مردم چنين مثل زده است: «اي مردم مثلي زده شده است به آن گوش فرادهيد، چيزهاي غير از خدا را كه به خدايي مي‌خوانيد، هرگز نمي‌توانند مگس را بيافرينند، هرچند همه‌شان جمع شوند، و اگر مگس چيزي از آنها برباید نمي‌توانند از آن بگيرند، طالب و مطلوب (بت و بت‌پرست) ضعيف و ناتوانند.» «2» برخي از مردم گفته‌اند: خداوند در اين آيه مگس و مردم را در عجز و ناتواني يكسان قرار داده و نيز گفته‌اند: چگونه اين آفريده نمي‌تواند چيزي بيافريند در صورتي كه گاهي از ريختن نطفه در فراش يا غير آن انساني به وجود مي‌آيد و اين، نوعي از آفرينش محسوب مي‌شود و آيه قرآن است كه مي‌فرمايد: وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ «3»، «و هنگامي كه از گل، شكل مرغي به امر من مي‌ساختي»،

---

(1)- البيان و التبيين، ج 1، ص 270- 273 و از مثالهاي احتجاج‌گران معتزلي با فرقه‌هاي ديگر احتجاج بشر معتزلي با بكر خارجي راجع به اطاعت هدهد و معصيت اوست كه جاحظ در كتاب الحيوان، ج 6، ص 319- 320 نقل كرده است.
(2)- حج/ 73.
(3)- مائده/ 110.

و نيز مي‌فرمايد: أَحْسَنُ الْخالِقِينَ: معلوم مي‌شود آفريننده‌اي غير از خدا هم هست كه خدا نيكوترين آنهاست و شاعري نيز چنين سروده است:
و اراك تفري ما خلقت و بعض القوم يخلق ثمّ لا يفري «مي‌بينم تو را كه

آنچه آفريده‌اي خراب مي‌كني، درحالي‌كه بعضي از مردم آنچه مي‌آفرينند خراب نمي‌كنند». برخي گفته‌اند: «مقصود از خلقت اختراع است نه تقدير.» «1»
ج: عرصه اجتماعي: سومين عرصه تفسير كلامي جاحظ، عرصه اجتماعي آن است و در چنين زمينه‌اي جاحظ را مي‌بينيم كه جدال را در قالب بعد كلامي مطرح مي‌كند و ما به اعتبار اين‌كه وي به بحثهاي خود شكل منطقي مي‌دهد بحثهاي تفسيري او را كلامي تلقي مي‌كنيم و به اعتبار مضمون و مفهوم، آنها را بحثهاي اجتماعي مي‌يابيم كه پيرامون تعصّب منطقه‌اي و نژادي دور مي‌زند؛ از قبيل تعصّبي كه برخي از عربيان بر برخي ديگر دارند نظير تعصّبي كه ميان عربهاي شمال و جنوب وجود دارد. جاحظ نيز گفتار خود را به همين مورد اختصاص داده است. عربهاي سمت شمال افتخارشان اين است كه خداوند، محمّد صلي اللّه عليه و اله را فرستاده خود قرار داده است و آنان قوم وي هستند.
قحطانيان نخستين دليل عربيّتشان اسماعيل است كه خداوند توان سخن گفتن با زبان عربي فصيح را به او داد بدون اين‌كه از پيش به او تلقين كند يا وي را تمرين دهد.
قحطانيان از قوم اسماعيل نبودند.
جاحظ، گفته عرب سمت شمال را چنين پاسخ مي‌دهد: وقتي خداوند از عرب پيامبري مبعوث كند، او را بر تمام عرب مبعوث كرده و همه آنها قوم وي مي‌باشند.
چرا چنين نباشد و حال آن‌كه خداوند پيامبر اسلام را بر تمام خلق سرخ و سياه

_____
(1)- الحيوان، ج 3، ص 383 و در همين مأخذ، ج 4، ص 38- 40 جاحظ مشاجره عقلي مي‌كند كه چرا مسخ انسانهاي گناهكار به شكل بوزينه و خوك گفته‌شده و به غير اينها از حيواناتي كه به صورت ظاهر و از جهت اعمال از اينها پست‌ترند، مسخ نمي‌شوند؟ و با شيخي بصري كه از انديشه حسن نيّت در استدلال براي امّي بودن پيامبر صلي اللّه عليه و اله برگشته بود، در كتاب البيان و التبيين، ج 4، ص 32- 34 گفتگو مي‌كند.

مبعوث كرده است، به دليل نصّ قرآن و حديث. «1» امّا تعصّب ملّي‌گرايان، همچون تعصّب نژادي و قومي، قسمت بزرگي از تأليفات جاحظ را اشغال كرده و مقصود ما از آن، موضع شعوبيه نسبت به عرب است و جاحظ در اين مورد با يك توجيه، شعوبيه را با دين ارتباط مي‌دهد، به اين معنا كه نهضت شعوبيه وسيله دشمني با اسلام است: «... چه بسا دشمني از ناحيه نژادپرستي به وجود آمد، زيرا نخستين عاملي كه موجب

شد عامّه مردم درباره اسلام به شك و ترديد بيفتند، انديشه شعوبيه و اصرار بر آن و طولاني شدن سرو صداهايي بود كه به جنگ و كشتار كشيد و هرگاه چيزي مورد دشمني باشد، طرفداران آن هم مورد خشم واقع مي‌شوند و اگر زباني مورد خشم قرار گيرد، سرزمين آن هم مورد خشم واقع مي‌شود و وقتي كه سرزميني مورد خشم باشد، دشمن اين سرزمين هم مورد محبّت قرار مي‌گيرد و همين حالات اگر ادامه يابد، اهل آن از اسلام دور مي‌شوند، زيرا مي‌گويند: عربها اسلام را آورده و آنها پيشگام و جلودار بوده‌اند.» «2»
ما، در زمينه شعوبي به بخش جواري (كنيزان) در يكي از رساله‌هاي جاحظ تحت عنوان مفاخرة الجواري و الغلمان بسنده مي‌كنيم:
طرفداران غلامان مي‌گويند: از برتريهاي غلام بر كنيز اين است كه هرگاه بخواهند كنيزي را به كمال زيبايي توصيف كنند، مي‌گويند: اين كنيز مانند غلام است و دختر بچّه را غلاميّة مي‌گويند و شاعر در توصيف كنيزكي چنين مي‌گويد:
لها قدّ الغلام و عارضاه‌و تفتير المبتّلة اللّعوب «قد آن كنيز مانند قد غلام و دوگونه‌اش مانند دوگونه اوست و داراي ناز و عشوه دختري دلرباست.»
بالاتر از سخن شاعر، سخن خداوند است: «و براي (خدمت) آنان (اهل بهشت) پسراني هستند كه برگردشان همي‌گردند، انگاري آنها مرواريدي‌اند كه در صدف نهفته‌اند»، «3» و اين سخن خداوند: «برگردشان پسراني جاودان به خدمت مشغولند. با

_____

(1)- تفصيل اين بحث در كتاب البيان و التبيين، ج 3، ص 290- 296 آمده است.
(2)- الحيوان، ج 7، ص 220.
(3)- طور/ 24.

جامها و آبريزها و پياله‌هايي از باده ناب روان» «1». قرآن در بسياري از موارد غلامان را توصيف كرده و صاحبانشان را به سوي آنان تشويق فرموده است.
طرفدار كنيزان مي‌گويد: خداوند در قرآن نام حور العين را بيشتر از ولدان ياد كرده است، پس دليل شما در اين مورد عين همان دليل ما، در مقابل شماست و از چيزهايي كه خداوند زنان را به وسيله آن حفظ كرده اين است كه براي تمام احكام، دو شاهد خواسته حتي در شرك آوردن به خدا و قتل نفس كه خدا آن را حرام كرده است، امّا در شهادت نسبت دادن زنا به زن، چهار شاهد خواسته كه همه باهم و در يك مكان شهادت دهند كه عمل زناكار را مانند فرورفتن ميل در سرمه‌دان ديده‌اند و خداوند در اين‌جا، امر

را مشكل گرفته، زيرا اراده كرده است كه از اين حدّ يعني سنگسار، چشم‌پوشي كند و اصلا خداوند مردان را از زنان به‌وجود آورده است.
طرفدار غلامان مي‌گويد:
هركسي چون غلام بي‌ريش وارد بهشت مي‌شود. چنان‌كه در حديث چنين آمده است: اهل بهشت بي‌ريش و مشكين چشم در آن وارد مي‌شوند، و زنان به غلامان بي‌ريش علاقه‌مندترند، چنان‌كه اعشي شاعر گفته است:
و اري الغواني لا يواصلن امرأفقد الشّباب و قد يصلن الامردا «زنان خواننده را مي‌بينم كه پيش مردان پير نمي‌روند، امّا پيش غلامان بي‌ريش، مي‌روند.»
طرفدار كنيزان مي‌گويد:
از پيامبر صلي اللّه عليه و اله حديثي نقل شده است كه فرمود: «زن و بوي خوش، محبوب من است و نور چشم من در نماز است.» امّا براي غلامان چنين فضيلتي نقل نشده است و پيامبران از جمله حضرت داوود و يوسف عليهما السّلام به وسيله زنان گرفتار فتنه شدند.
طرفدار غلامان مي‌گويد:
اگر هيچ عيبي براي زنان نباشد جز اين‌كه عمل زشت زنا به وسيله آنها انجام

_____
(1)- واقعه/ 17- 18.

مي‌شود و در قرآن و احاديث هيچ عملي به سختي آن نكوهش نشده، همين عيب براي آنها بس است. خداي تعالي فرموده است: «به عمل زنا نزديك نشويد كه كاري بسيار زشت و عملي بسيار ناپسند است.» «1» و نيز مي‌فرمايد: «و بندگان رحمان ... هرگز عمل زنا انجام نمي‌دهند كه هركس اين‌كار را مرتكب شود كيفرش را خواهد ديد و عذابش در قيامت چند برابر مي‌شود و با ذلّت و خواري به دوزخ مخلّد گردد» «2» و مي‌فرمايد: «هريك از زنان و مردان زناكار را به صد تازيانه مجازات كنيد و نسبت به آنها در دين خدا رأفت و ترحم روامداريد.» «3» و در نسبت دادن به زنا اگر ميان زن و شوهر، شاهد كامل نباشد يا به اختلاف شهادت دهند ميان آنها در دنيا لعان و جدا شدن از يكديگر قرار داده و در آخرت براي هريك كه دروغ گفته باشد لعن و خشم خود را وعده داده است.
طرفدار كنيزان مي‌گويد:
خداوند همانند كيفر زاني براي لواطكننده قرار داده است: از امام علي بن ابي طالب عليه السّلام نقل شده است كه وقتي لواطكننده‌اي را نزدش آوردند، او را بالاي مأذنه برد و با سر، به پايين افكند ... و گفت: «اين‌چنين در ميان آتش دوزخ افكنده مي‌شود» و از ابو بكر نيز نقل شده است كه

وقتي لواطكننده‌اي را نزدش آوردند، ديواري بر رويش خراب كرد و در حديثي انس گفته است: رسول خدا صلي اللّه عليه و اله مردان زن‌گونه و زنان مردگونه را لعنت كرده است «4» ... اين گفتگويي كه در رساله جاحظ صورت گرفته، هرچند ظاهر ادبي دارد، امّا رنگ ملّي‌گرايانه آن نيز پوشيده نيست، زيرا در وراي طرفداري از غلامان (پسربچگان)، ملّي‌گرايي ايراني به روشني وجود دارد، زيرا همجنس‌گرايي از طريق ايرانيان به عربها منتقل شده است. «5» ولي طرفداري زنان از خصوصيات اعراب است. با

_____

(1)- إسراء/ 32.
(2)- فرقان/ 68- 69.
(3)- نور/ 2.
(4)- رساله مفاخرة الجواري و الغلمان، از مجموعه رسائل جاحظ، ج 2، ص 95- 101، نشر عبد السلام هارون. ج 1، كتابخانه خانجي در مصر 1385 ه- 1965 م.
(5)- اين نظريه از سر ملّي‌گرايي عربي ابراز شده است. م.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 205
وجود اين، وقتي گفتگوي طرفين بالا مي‌گيرد مي‌بيني كه طرفدار غلامان درحالي‌كه از شعوبيّت خود پرده برمي‌دارد، خطاب به طرفدار كنيزان كه به شعر شعراي عرب استشهاد كرده- با اين‌كه بعضي از آن شعرا در عشق خود پاك و محترم مي‌باشند- چنين مي‌گويد: «شما در برابر ما- طرفداران غلامان- به سخن عربهاي خشن و ستمكار استشهاد مي‌كنيد كه بدرفتار و خشن هستند و با اين صفات زشت رشد كرده‌اند و از رفاه زندگي و لذّتهاي دنيوي، هيچ نفهميده‌اند، مسكنشان بيابانهاي بي‌آب‌وعلف است و همچون وحشيان از انسانها مي‌گريزند و غذاي خود را از خارپشت و مگس ... تهيه مي‌كنند ...» «1» در اين مبارزه لفظي مي‌بيني كه مفاهيم متن قرآن يا حديث ميان گفتگوهاي دو طرف- ناجوانمردانه- ناديده گرفته مي‌شود و هركدام، همان معنايي را كه مي‌خواهد از متن برداشت مي‌كند.
امّا جاحظ گاهي نقش يك تماشاچي را به خود مي‌گيرد كه تنها مي‌بيند يا مي‌شنود ولي اظهار عقيده نمي‌كند. به اين معنا كه گفتگو را بي‌طرفانه آغاز مي‌كند و امّا غالبا آن را به هر نظريه‌اي كه بر ديگري پيروز شود به انجام مي‌رساند چنان‌كه در رساله گفتگوي كنيزان و غلامان ملاحظه كرديم.

_____

(1)- رساله مفاخره الجواري و الغلمان، ص 105، و در البيان و التبيين، ج 3، ص 5- 7 نمونه‌هايي از اين دست بيان مي‌كند: از جمله اشكالات شعوبيه، نسبت به عادات و اعمال اجتماعي و ادبي عرب اين است كه آنها

هنگام خواندن خطبه، عصا به دست مي‌گيرند. ديگري گفتگوي طولاني است كه ميان دو دانشمند واقع مي‌شود يكي به عنوان نماينده عرب: نظّام طرفدار سگ و ديگري به نام معبد شعوبي طرفدار خروس.
طرفداران سگ در بحث خود به منظور اثبات برتري سگ حديث نقل مي‌كنند. الحيوان، ج 1، ص 356 و ج 2، ص 181- 190 و بعد طرفداران خروس به آنها حمله مي‌كنند و احاديثي در فضيلت خروس مي‌آورند.
همان مأخذ، ج 2، ص 251- 254 و هنگامي كه طرفدار سگ اظهار مي‌دارد كه زاغ از خروس برتر است، طرفدار خروس با او مناظره مي‌كند. همان مأخذ، ج 3، ص 310- 401 و نيز گفتگويي است كه ميان عرب (طرفدار ميش) و فارس (طرفدار بز) واقع مي‌شود كه هريك در فضيلت حيواني كه رمز قوميت اوست به حديثي استدلال مي‌كند. همان مأخذ، ج 5، ص 503- 509.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 206
آنچه باقي مي‌ماند اين است كه گاهي جاحظ به خود اجازه مي‌دهد كه معاني متن قرآن و حديث را تأويل كند و در نتيجه هر گروه، برحسب ديدگاه خود آن را دست به دست مي‌كند. بنابراين، تناقضي كه پيدا مي‌شود، در فهميدن و تأويل قرآن و حديث است، امّا نص آن، بكلي از فساد و تحريف و تغيير، محفوظ مي‌ماند. موضع جاحظ آن گاه كه به بيان حديث متناقض مي‌پردازد، با همه هوشمندي‌اش، اين است كه گاهي مي‌خواهد، از ديدگاه خودش سخن بگويد و گويي خود اين حالت آشكارا، جعلي بودن حديث را نشان مي‌دهد، تا هركدام از مخالفان، مطلوب خود را به‌طور خاص در متون حديث پيدا كند و ما در آينده نزديك كه برداشت جاحظ از نصّ حديث را بيان مي‌كنيم، دراين‌باره به تفصيل سخن خواهيم گفت.

معتزله به دليل اين‌كه نصوص قرآني محور استدلالها و دفاعياتشان بود، موضوعات قرآن را خوب درك كردند و فرهنگ فلسفي- منطقي‌شان به آنها فرصت داد كه نخست تحقيقات قرآني‌شان را با اين انديشه فراگير و بلند انجام دهند و در مرحله دوم به بررسي جزئيات آيات و موضوعات قرآن بپردازند.
شايد جاحظ، آن‌گاه كه مطالعات خود را دراين راه آغاز كرد و انديشه فراگيرش را درباره قرآن گسترش داد، به چيزي توجه پيدا كرد كه ما امروز آن را تفسير موضوعي قرآن مي‌خوانيم و آن اين‌كه موضوعات قرآن در يك واحد كامل و در نظم و ترتيب تاريخي‌اش، مورد بررسي واقع شود.
جاحظ از موضوع آتش در قرآن، سخن مي‌گويد و به توجيه موارد بزرگداشت آن در قرآن مي‌پردازد و با ياد كردن از بني اسرائيل و آتش قرباني، مي‌گويد: «از جاهايي كه آتش در آن مورد تعظيم قرار گرفته، آن است كه خداوند متعال، خواست به وسيله آتش، بني اسرائيل را بيازمايد و صدق نيّتشان را بشناسد. پس آنان به وسيله آتش به قبولي قربانيشان پي‌مي‌بردند، بدين‌ترتيب كه هركس بااخلاص بود، آتش از آسمان مي‌آمد و

قرباني را فرامي‌گرفت و مي‌سوزانيد و اين دليل پذيرش قرباني بود؛ امّا اگر آتشي نمي‌آمد و قرباني به حالت خود باقي مي‌ماند، صاحب قرباني مي‌فهميد كه قلب و نيّتش فاسد بوده است، ازاين‌رو خدا در قرآن فرموده است: «كساني كه گفتند: خدا از ما پيمان گرفته است كه به هيچ پيغمبري ايمان نياوريم تا اين‌كه براي ما قرباني آورد كه آتش آن را بسوزاند. اي پيامبر صلي اللّه عليه و اله به آنها بگو: پيش از من پيغمبراني آمده و براي شما هرگونه معجزه آورده‌اند، و اين را هم كه گفتيد، نيز آوردند، پس براي چه آن پيامبران را كشتيد، اگر راست مي‌گفتيد.» «1» دليل بر اين‌كه سوختن قرباني به وسيله آتش در آن زمان معمول بوده اين جمله است: «پيامبران قبل از من، هم معجزه‌ها آوردند و هم آنچه را كه اكنون مي‌گوييد.» اين امر در آن زمانها معمول بود، ليكن خداوند آن را بر بندگانش پنهان كرد و بيانش را به آخرت واگذاشت. البته اين مقام براي آتش، برحسب مصلحت آن زمان و بر طبق سرشت و آگاهي مردم بود، زيرا آنها از شدّت ناداني در مرحله‌اي بودند كه هيچ چيز در آنها اثري نداشت و مصلحت آنها را كامل نمي‌كرد، مگر چيزي كه از اين قبيل باشد، اين بود بابي از عظمت آتش در دلهاي مردم.»
چون سخن از بني اسرائيل است، جاي آن دارد كه از آتش موسي نيز ياد

كنيم: «از جمله چيزهايي كه به عظمت آتش در دل مردم مي‌افزايد اين گفتار خداوند است: «اي رسول ما، مي‌خواهي حديث موسي را بداني؟ آن‌گاه كه آتشي مشاهده كرد و به خانواده‌اش گفت: اندكي درنگ كنيد كه از دور آتشي ديدم، باشد كه پاره‌اي از آن را براي شما بياورم يا از آن، به سوي آتش، راهي پيدا كنم، پس چون موسي عليه السّلام به آن آتش نزديك شد، ندا آمد كه اي موسي، من پروردگار توام، پس كفشهايت را از پا، بيرون آور كه اكنون در بيابان قدس و مقام قرب، پا نهاده‌اي» «2» و در جاي ديگر مي‌فرمايد: «ياد كن هنگامي را كه موسي به خانواده‌اش گفت: آتشي به نظرم آمد، مي‌روم تا از آن براي شما خبري آورم يا شايد براي گرم شدنتان شعله‌اي برگيرم، و چون به آن آتش نزديك شد، ندا آمد كه مبارك باد كسي كه در كنار اين آتش است و آن‌كه در پيرامون آن قرار دارد، و

_____

(1)- آل عمران/ 183.

(2)- طه/ 10- 12.

منزّه است خداوندي كه پروردگار جهانيان است» «1» تمام اينها از چيزهايي است كه بر ارزش آتش در سينه‌هاي مردم مي‌افزايد.»

درباره آتش ابراهيم عليه السّلام نيز مي‌گويد: «از جمله اينها آتش ابراهيم عليه السّلام است و خداوند مي‌فرمايد: «بت‌پرستان گفتند: ما از جواني ابراهيم نام شنيديم كه از بتان به بدي ياد مي‌كرد. گفتند: پس او را حاضر سازيد در جلو چشم مردم تا بر كار او گواهي دهند»، «2» سپس در آيه 68 مي‌فرمايد: «بت‌پرستان گفتند: ابراهيم را بسوزانيد و خدايانتان را ياري كنيد، اگر مي‌خواهيد كاري كنيد»، و چون در آيه بعد فرمود: «ما گفتيم: اي آتش، بر ابراهيم سرد و سالم باش» اين از چيزهايي بود كه عظمت و ارزش آتش را در دلهاي مردم افزود.»

سپس، جاحظ درباره منافع آتش از نظر قرآن باب ديگري را گشوده و آن چنين است: «خداوند در قرآن مي‌فرمايد: «آن خدايي كه از درخت سبز و تر، براي سود بردن شما آتش قرار داد تا وقتي كه خواستيد از آن، برافروزيد» «3». به علاوه آتش از بزرگترين لوازم خانه و چيزهاي مورد استفاده است؛ و اگر جز اين نبود كه خداوند آن را وسيله دوري از گناهان قرار داده است، همين مورد در ارزش آتش و اهميّت آن بسنده بود.

خداوند مي‌فرمايد: «آيا آتشي را كه روشن مي‌كنيد، مي‌بينيد، آيا درختش را شما آفريديد يا ما؟» و به دنبال آن، مي‌فرمايد: «ما اين آتش را مايه پند و كالايي براي مسافران كوه و بيابان قرار داديم» «4».

اكنون درباره اين آيه: «ما آتش را مايه پند و كالا ...» بينديش؛ اگر به آن

ايمان داري نخستين و واپسين فوايد نعمت آتش را به يادآور و سپس اندازه نعمتها و كاربردهاي آن را تخمين بزن.»
جاحظ با استدلال عقلي و منطقي مي‌گويد: بيم دادن به وسيله آتش، نعمت است:
«ما مي‌دانيم كه خداوند امّتها را به وسيله غرق ساختن و فرستادن تندبادها و طوفانهاي

_____

(1)- نمل/ 7- 8.
(2)- انبياء/ 60- 61.
(3)- يس/ 80.
(4)- واقعه،/ 71- 73.

شن و سنگسار و صاعقه‌ها و فروبردن در زمين و مسخ كردن و گرسنگي‌ها و كمبود ميوه‌ها، عذاب كرده، امّا بر آنها آتش نفرستاده است، بلكه آن را از عذاب آخرت قرار داده، و از اين‌كه جانوري را به آتش بسوزانند، نهي كرده و گفته است: «كسي را به عذاب خدا عذاب نكنيد»؛ چنان‌كه مي‌بيني در اين موارد آتش بزرگ شمرده شده است. پس بفهم، خدا تو را رحمت كند، كه خداوند تفهيم تو را اراده كرده است. نيز خداوند متعال خطاب به جنّ و انس مي‌فرمايد: «خداوند بر شما شراره‌هاي آتش و مس گداخته فرود آرد، بنابراين نجاتي نيابيد، پس كدام يك از نعمتهاي پروردگارتان را تكذيب مي‌كنيد.» «1»،
مقصود اين نيست كه عذاب با آتش، نعمتي از نعمتهاي روز قيامت است، بلكه خداوند متعال مي‌خواهد با ترس و تهديد به وسيله آتش جن‌وانس را از گناه برحذر دارد، نه اين كه آنها را به آتش وارد كند و بسوزاند.» «2»
جاحظ به دنبال اين سخن، در جاي ديگر مي‌گويد: آتش از عذاب آخرت است نه دنيا: «از چيزهايي كه خداوند به وسيله آن، آتش را تقدّس داده، اين است كه آتش در آخرت از تمام دشمنان خدا انتقام مي‌گيرد، امّا هيچ بشر يا جنّ حق ندارد از بشر و جنّ ديگر، انتقام كينه، ستم يا دشمني خود را به وسيله آتش بگيرد. و هيچ كسي مستحق عذاب آتش نمي‌شود مگر به سبب دشمني با خداوند و خدا با عذاب دشمنانش به وسيله آتش دل دوستانش را در قيامت شفا مي‌بخشد». «3»
اگرچه شيوه تفسير موضوعي جاحظ، با آنچه ما امروز از اين تفسير مي‌فهميم، كاملا تطبيق نمي‌كند، امّا به‌هرحال جاحظ اصل اين انديشه را درك كرده است كه ديدگاه تاريخي تكامل يافته بايد محور تفسير قرآن باشد. زيرا در روش جاحظ، تفسير يك بعدي

_____

(1)- رحمن/ 35- 36.
(2)- الحيوان، ج 4، ص 461- 464.
(3)- همان مأخذ، ج 5، ص 96، مثالهاي ديگر براي اين آگاهي موضوعي به قرار زير است:
مدح و ذمّي كه در قرآن، نسبت به سگ شده، همان مأخذ، ج 2، ص 86، سخن را ادامه مي‌دهد تا بعضي از حيوانات كه خدا در قرآن ذكر كرده است، همان مأخذ، ج 4، ص 37، بعضي از انواع عذاب را كه در قرآن آمده نيز ذكر مي‌كند، ج 4، ص 46- 47، سپس در عذاب به وسيله ملخ و شپش و آب درنگ مي‌كند. ج 5، ص 545- 548 و آنچه از فرشتگان در قرآن گفته‌شده نيز يادآور مي‌شود. ج 6، ص 220- 221.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 210
قرآن، بدون شك، در وحدت موضوعي آن اخلال ايجاد مي‌كند؛ درحالي‌كه پيوسته تا به امروز زمينه غالب تفسيرهاي ما، همين روش تك‌بعدي بوده است.

ديدگاه ادبي جاحظ كه محيط و زمان وي را به تصوير مي‌كشد، بهترين گواه بر ويژگي اجتماعي اوست. جاحظ درباره هر گروه و قبيله‌اي كه ديده، سخني را نقل كرده است كه رفتار ظاهري آنان را ترسيم و حركات باطني نفوس و عقول ايشان را بيان مي‌كند. او درباره بازرگانان، دريانوردان، آوازخوانان، زاهدان، قصّه‌گويان، ني‌نوازان، معلّمان و جز اينها سخن گفته است. جاحظ آن‌گاه كه فرومايگان را سرزنش مي‌كند و راجع به دزدان سخن مي‌گويد و مكر فريبكاران را برملا مي‌سازد و صورت باطني قوّادان را آشكار مي‌كند و ...، به نقد و بررسي دردهاي جامعه زمان خود مي‌پردازد.
آنچه گفته آمد، بررسي ديدگاه ادبي جاحظ است، ليك مقصود ما در اين‌جا بررسي عوامل تأثيرگذار بر متن قرآني و حديثي است كه جاحظ بدان پي‌برده است؛ عواملي كه ميان نص و محيط مادّي يا معنوي آن پيوستگي و رابطه ايجاد مي‌كند. بديهي است كه چنين رابطه‌اي، آثار معنوي دارد، زيرا اگر متن با قطع نظر از شرايطش لحاظ شود، احتمال معاني متعدّد در آن وجود دارد. امّا توجه به شرايط و مناسبتها، معناي موردنظر را از نص مشخص مي‌سازد و حتي در همان زماني كه مورد اشكال دشمنان است، آن را توثيق مي‌كند. كساني كه به آيات داستان فيل ايمان دارند چنين مي‌گويند:
«خداوند داستان فيل را از بزرگترين نشانه و بالاترين دليل براي عظمت بيت الحرام و قبله مسلمانان و نيز براي بنياد نهادن نبوت پيامبر صلي اللّه عليه و اله و بزرگداشت شأن و مقام وي و عظمت آنچه با دست جدّش عبد المطلّب اجرا شد- وقتي كه لشكريان حبشه خواستند خانه حق را خراب كنند و خلق عرب را به خاك مذلّت نشانند- قرار داد. ازاين رو، خداوند پادشاه آنان را ياد نكرده و از نام و نسب و لقبش سخني به ميان نياورده و تنها فيل را نام برده و سوره را به آن نسبت داده است. نشانه‌اي كه خدا در فيل قرار داد، اين

بود كه هرچند فيل سواران، فيلها را به سوي خانه خدا مي‌راندند آنها مخالفت مي‌كردند و بر زانو مي‌خوابيدند، و وقتي كه آنها را به حال خود و آزاد مي‌گذاشتند، برمي‌گشتند و منصرف مي‌شدند ...»
اشكال‌كنندگان در اين داستان مي‌گويند: «مردم درباره اين داستان دو گروه بودند:
بعضي اين خبر را از قريش شنيده بودند و قريش هم با اين سخن

مي‌خواستند براي خود، احترامي به دست آورند، چنان‌كه نگهبانان بتان نيز به دروغ چيزها مي‌گفتند تا منافعي كسب كنند. گروه ديگر كساني بودند كه نمي‌دانستند اين خبر دروغ است، تا به انكار آن پيشقدم شوند، زيرا تمام افراد قريش آن را پذيرفته بودند.
جاحظ در اين‌جا آنچه را كه پيرامون سوره فيل گفته‌شده روشن مي‌سازد و در ابتدا به بررسي ساختار جمعيتي مكّه پرداخته و سپس وضعيت رواني و اجتماعي مردمي را كه معاصر داستان فيل بوده‌اند بيان مي‌دارد: «مكّه، پيوسته محل سكونت قبيله خزاعه و بازماندگان جرهم و امتهاي از بين رفته بود و قبيله كنانه، اهل نسأة «1» و قبيله مرّ بن ادّ، از طايفه صوفه و ربيط بودند كه اهل مزدلفه از اين قبيله به شمار مي‌رفتند و پرده‌داري كعبه را به عهده داشتند. و قبيله عدوان و ابو سياره عميلة بن اعزل، جلو مردم را مي‌گرفتند.
ميان قبيله خزاعه و بازماندگان جرهم جنگي واقع شد و خزاعه، پرده‌داري خانه را از جرهم گرفت. دو قبيله ثقيف و قريش به سبب نزديك بودن خانه‌هايشان با يكديگر و خويشاوندي سببي و همطرازي در ثروت و مجاورت، به يكديگر حسد مي‌ورزيدند و باهم دشمني داشتند.
در ميان باشندگان مكّه، موماليان غير عرب؛ بوميهاي آن سرزمين؛ افراد تازه‌وارد و نيز كساني كه هر سال عمل حج را انجام مي‌دادند به چشم مي‌خوردند و خانه كعبه پيوسته زيارتگاه مردمي بود كه پياده و سواره با مركبهاي لاغر از راه‌هاي دور با زحمت به

---

(1)- نسأة به ضم اوّل و سكون سين، مقصود همان نسيء است كه در قرآن- سوره توبه/ 38- آمده و به اين معناست كه عربها بعضي ماهها را به تأخير مي‌انداختند. لسان العرب. م.

آن سو مي‌آمدند، چنان‌كه خداوند مي‌فرمايد: فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ «1»، «پروردگارا تو، دلهاي مردم را به سوي آنها متمايل كن».
مردم مكّه به دو بازار عكاظ و ذي مجاز نزديك بودند كه از بازارهاي مشهور شمرده مي‌شدند و تا زمان ظهور اسلام برقرار بودند. بنابراين، امكان نداشت غارت كننده و غارت‌شده و نيز مباهات‌كننده و مباهات‌شونده و همچنين، حاسد و محسود و دیندار و بي‌دين، با اختلاف طبيعتها و گوناگوني اسباب و علل، همگي بر پذيرش اين آيه و تصديق اين سوره اتّفاق نظر داشته باشند، درحالي‌كه تمام اين گروهها بر كفر خود و دشمني با پيامبر صلي اللّه عليه و اله همداستان بودند.
حرمت‌شكنان عرب- قبايلي كه براي حرم و ماههاي حرام احترامي قايل نبودند- عبارت بودند از: تمامي قبيله‌هاي طيّ و خثعم و بسياري از افراد

قضاعه و يشكر و شخص حارث بن كعب كه همگي در دين و نژاد با يكديگر دشمني داشتند. افزون بر افراد و قبايل نامبرده، گروههاي مختلفي از مسيحيان نيز در ميان اعراب وجود داشتند كه سخت مخالف دين مشركان عرب بودند، از قبيل تغلب؛ شيبان؛ عبد القيس؛ قضاعه؛ غسّان؛ سليح؛ عباده؛ تنوخ؛ عامله؛ لخم؛ جذام و بسياري از قبيله بلحارث بن كعب. اين قبايل در امور يكديگر دخالت مي‌كردند و با هم دشمن بودند. غارت مي‌كردند و دشنام مي‌دادند و از يكديگر اسير مي‌گرفتند. در ميان آنها كينه‌ها و انتقامها و برتري‌جوييها وجود داشت. آنها عرب بودند و زبانهاشان تيز و برنده بود و اشعاري كه مي‌گفتند دلها را مي‌گداخت. همّتهايي پست و غير مردمي داشتند و تجاوزگر بودند و با شعرها و رجزها و سخنرانيهاي منظم و نامنظم خود، هر نكته باريك و مسأله مهمّي را چه نيكو و چه زشت، مسخره و مذمّت مي‌كردند. بنابراين، آيا از هيچ‌يك از گروههايي كه برشمرديم شنيده شده كه داستان فيل را انكار كرده يا حتي يك كلمه با آن مخالفت كرده باشند؟ «2» آري،

---

(1)- ابراهيم/ 37.

(2)- الحيوان، ج 7، ص 211- 217، مثالهاي ديگر نيز درباره نگارش تفسير اجتماعي از جاحظ در همين مأخذ، ج 1، ص 48- 49 و 96- 98 وجود دارد. و سخن او درباره بيان و نقش آن در جامعه در ص 44- 45

جاحظ با زيركي، به تعصّب اجتماعي شارح و مفسّر كه گاهي در معناي نصّ اثر مي‌گذارد، نيز توجه كرده است.

به عنوان نمونه، جاحظ درباره ابو عبيده كه به شعوبيگري و بدگويي از عرب مشهور است و برطبق عقيده‌اش آيات قرآن را تأويل مي‌كند، چنين مي‌گويد: «چنان‌كه گفتيم عربها، درباره ملّتهاي هلاك‌شده و قرون گذشته سخن گفته‌اند، درحالي‌كه بعضي از آنها بازماندگاني دارند كه در ميان بقيه اعراب پراكنده و گمنام مي‌باشند، از قبيل جرهم؛ جاسم؛ وبار؛ عملاق؛ أميم؛ طسم؛ جديس؛ لقمان؛ هرماس؛ بني ناصور؛ قيل بن

به چشم مي‌خورد. و نيز ثابت مي‌كند كه هيچ پيامبري نبوده مگر اين‌كه هنگام ولادتش يا اندكي پيش يا بعد از آن، پيشامدهايي بي‌سابقه به وقوع پيوسته است، همان مأخذ، ج 6، ص 276، و در جاي ديگري از همين مأخذ، ج 7، ص 218- 220 مي‌نويسد كه معجزات پيامبران به شرايط و مردم زمانشان بستگي دارد. و چون نصارا بر ذبح و صيد حيوانات توسط مسلمانان خرده مي‌گرفتند و مي‌گفتند: حالت اجتماعي اين گناه خبر از اين مي‌دهد كه خداوند از روش و رفتار مسلمانان خشمگين است، جاحظ

ضمن ردّ سخن آنها، ياد آور مي‌شود: اين حالت اجتماعي كه آنان براي قصّابان و ديگر كشندگان حيوانات و دست‌اندركاران قرار داده‌اند، همان حالت اجتماعي است كه مسيحيان دارند، هنگامي كه به صيد ماهي رومي‌آورند تا حدّي كه در روزهاي معين- كه جاحظ آنها را مشخّص مي‌كند- آن را به مسلمانان گران مي‌فروشند، و حيوانات گوشتي را بسيار مي‌كشند و در اعيادشان مي‌خورند ...، همان مأخذ، ج 4، ص 427- 436 ما در اين‌جا مهارت جاحظ را نسبت به نصّ نيز ذكر مي‌كنيم كه چگونه آن را مورد انتقاد قرار مي‌دهد و با شرايط و مناسبتهاي زماني‌اش مي‌سنجد، از باب مثال خطبه‌اي است منسوب به معاويه. وي- چنان‌كه نقل‌شده- زماني اين جملات را گفت كه گروهي از قريش دورش بودند و انتظار مرگش را مي‌كشيدند، جاحظ پس از اين‌كه خطبه را نقل كرده، آن را به اين طريق مورد انتقاد قرار داده است: خدا تو را حفظ كند، در اين خطبه انواعي از شگفتيها وجود دارد: از جمله اين‌كه اين سخن، به سببي كه معاويه مردم را به خاطر آن دعوت كرده بود هيچ مشابهتي ندارد. نكته ديگر اين‌كه اين روش در تقسيم مردم و خبر دادن از عزّت و ذلّت آنها و تقيّه و خوف، به سخن علي عليه السّلام بيشتر شباهت دارد تا معاويه و حالات او، نكته سوم اين‌كه ما هرگز معاويه را نديده‌ايم در يكي از سخنانش راه زاهدان پيش گيرد و يا از روش عابدان سخن گويد. البيان و التبيين، ج 2، ص 59- 61.

عتر؛ ذي جدن و ...، امّا قوم ثمود، خدا از آنها خبر داده و فرموده است: وَ ثَمُودَ فَما أَبْقي «1»، «و قوم ثمود را هيچ باقي نگذاشت» و نيز فرموده است: فَهَلْ تَري لَهُمْ مِنْ باقِيَةٍ «2»، «آيا اثري از آنها مي‌بيني؟» من در شگفتم از مسلماني كه قرآن را قبول دارد و در عين حال مي‌پندارد كه از بقاياي قوم ثمود در ميان عرب كساني وجود دارند. ابو عبيده كه آيه: وَ ثَمُودَ فَما أَبْقي را تأويل كرده، گفته است: اين نفي از باب حمل بر اغلب و اكثر است. اين رأي كه از ابو عبيده نقل‌شده- هرچند مورد اتفاق شعوبيه است- امّا نمي‌تواند بر آيه قرآن‌كه عام، مرسل و بي‌قيد و استثناست چيرگي يابد و آن را به اغلب و اكثر اختصاص دهد و پس از آن‌كه خدا فرمود: «آيا اثري از آنها مي‌بيني؟» براي اشكال‌كننده و مخالف، فرصتي باقي نمي‌ماند كه بگويد: «ما در ميان هر قبيله‌اي باقيمانده‌اي از قوم عاد و ثمود مي‌بينيم» پناه بر خدا از اين دروغ.» «3»

در اين‌جا ميان اين‌كه جهان آفرينش نشانگر وجود آفريدگار است- در قرآن به آن اشاره شده- و در شناخت اين موضوع، علم را به‌كار گيريم و آن را به استخدام خود در آوريم و اين‌كه بدون انديشه، نصّ قرآن را بر نظريات علمي كه پيوسته قابل تغيير و تحوّل است، تطبيق دهيم، بايد تفاوت قايل شويم. در فرض اوّل، علم وسيله‌اي است كه به فهم و انديشه كمك مي‌كند، امّا در فرض دوم تطبيق جبري قرآن بر علم مي‌باشد و اين كتاب را در معرض تغيير و تحوّلهايي كه به مرور زمان در علم پديد مي‌آيد، قرار مي‌دهد و اين در حالي است كه علم، همچنان در حال تكامل است.
از آن‌جا كه جاحظ در زماني مي‌زيست كه فلسفه با علم آميخته شده بود، در تفسير علمي قرآن به فرض دوم توجّه نكرد بلكه نظريه نخست را پذيرفت و علم را وسيله روشنايي انديشه و سبب تقويت درك معناي نص قرآني قرار داد.

---

(1)- نجم/ 51.
(2)- حاقة/ 8.
(3)- البيان و التبيين، ج 1، ص 987- 988.

او در نحوه تفكّر خود بدون تتبّع كامل و بررسي و تجربه‌هاي ثمربخش- كه اكنون مجال آن نيست- راه علمي را مي‌پيمايد و با شك و ترديد نظريه‌هايي را مطرح مي‌كند، تا از اين راه به يقين «1» برسد. ازاين‌رو، پي‌مي‌بريم كه وي تا چه حدّ تحت‌تأثير ابزار علم قرار گرفته است.
جاحظ موقعيت انسان را در جهان هستي به گونه‌اي تعريف مي‌كند كه ويژگيهاي جهان هستي در آن، به چشم مي‌خورد و چنين مي‌گويد: آيا نمي‌داني انسان موجودي است كه آسمانها و زمين و آنچه ميان آنهاست به خاطر او آفريده شده است، چنان‌كه خداوند مي‌فرمايد: «اي انسانها خداوند تمام آنچه در آسمانها و زمين است مسخّر شما قرار داده است.» انسان را جهان صغير و فرزند جهان كبير نيز ناميده‌اند، زيرا در او تمام اشكالي را كه در جهان هستي است مشاهده كرده‌اند. در او حواس پنجگانه و محسوسات پنجگانه، موجود است، او گوشت و دانه مي‌خورد، يعني هم خوراك چهارپا را مي‌خورد و هم خوراك درنده را. در انسان سطوت شتر، خيزش شير، پيمان‌شكني گرگ، فريبكاري روباه، ترس صفرد (پرنده مخصوص) «2»، اندوختن مورچه، صنعتگري سرفه (حشره مخصوص) «3»، جوانمردي خروس، وفاداري سگ و راهيابي كبوتر ... وجود دارد.

علت ديگري كه انسان را جهان صغير ناميده‌اند اين است كه تصوير هر چيزي را با دست خود مي‌كشد و هر صدايي را با دهان خود تقليد مي‌كند و دليل ديگرش اين

_____

(1)- در الحيوان، ج 6، ص 35 مي‌نويسد: پس از اين، موارد شك و حالاتي را كه موجب شك مي‌شود بشناس تا اين‌كه موارد يقين و حالاتي را كه موجب يقين مي‌شود نيز بشناسي و بداني كه شك در مورد مشكوك نوعي آموزش است. بنابراين، اگر در اين امر هيچ چيز وجود نداشته باشد جز شناخت توقف و سپس تثبّت و احتياط، اين چيزي است كه موردنياز است.
(2)- پرنده‌اي است بسيار ترسو كه به آن مثل مي‌زنند. منجد الطلاب. م.
(3)- كرمي است با سر سياه و بدن سرخ كه چوبهاي نازك را با لعاب دهانش به هم مي‌چسباند و در درونش مي‌رود و مي‌ميرد. كرم ابريشم. منجد الطلاب. م.

است كه اعضاي او به عدد ماههاي دوازده‌گانه و هفت ستاره است و در انسان صفرا وجود دارد كه ثمره آتش در وجود اوست و سودا از ثمرات زمين- خاك- و خون در وجود او از ثمرات هوا، و بلغم از ثمرات آب و بر چهار طبيعت او، چهار ميخ نهاده شده است.
بنابراين، علّت اين‌كه انسان جهان كوچك ناميده‌شده، آن است كه تمام اجزا و اخلاط و طبائع جهان هستي در او جمع شده است، مگر نمي‌بيني كه در او طبيعتهاي خشم و خشنودي، يقين و شك و اعتقاد و انديشيدن وجود دارد و نيز طبيعتهاي هوشمندي و كودني، درستي و فريبكاري، خيرخواهي و بدخواهي، وفاداري و بي وفايي، رياكاري و يكرنگي و غير اينها كه عددش نامعلوم و تعريفش ناشناخته است به چشم مي‌خورد. «1»
انسان با اين همه قدر و ارزش، در مقابل قدرتمندي حيوان و آنچه خدا در وجود او به وديعت نهاده، عاجز و ناتوان است (... او از معارف گوناگوني كه خداوند در سينه ديگر حيوانات نهاده و انواع هدايتي كه فطرتش را بر آن ساخته خبري ندارد و نيز از داشتن اقسام نغمه‌هاي موزوني كه خدا در اختيار حنجره‌هاي اين حيوانات گذاشته و صداهاي زيبا و آوازهاي دلكش كه گفته‌اند: تمام اصوات حيوانات، معتدل، موزون و مرتب است، ناتوان مي‌باشد.
به علاوه، انسان نمي‌داند كه چگونه خداوند اشيا را در برابر منقارها و پنجه‌هاي حيوانات، نرم و مطيع قرار داده و چگونه به همان اندازه كه ابزار كار را در اختيار حيوان قرار داده، باب معرفت را نيز بر وي گشوده است و چگونه، به بسياري از آنها حسّ لطيف و نيروي صنعت بديع، بدون تعليم و تربيت و ارزشيابي و آموزش و گذراندن مراحل و انجام تمرين، عطا كرده

است. در نتيجه، اين حيوانات، به آساني و به اندازه توان فطري خود، بدون مقدمّه و پيش‌بيني، از همان ابتدا به مرحله‌اي از آگاهي رسيده‌اند كه انديشمندان و فلاسفه بشري، با دست و ابزاري كه در اختيارشان مي‌باشد توان رسيدن

---

(1)- الحيوان، ج 1، ص 212- 214.

به آن را ندارند و حتّي كاملترين و ممتازترين انسانها نه از لحاظ فراگيري بدون آموزش به آنها مي‌رسند؛ نه از لحاظ توانايي، نه از لحاظ پيشرفت و دقّت و نه از لحاظ آمادگي و تهيّه كردن مقدّمات و فراهم آوردن ابزار كمك‌كننده براي فراگرفتن علم و صنعت. بنابراين انسان روشنفكر، نيرومند، صاحب اختيار و اقدام‌كننده در همه امور در حالي كه به انواع آنچه از اين امور به دست مي‌آيد مي‌نگرد؛ به بسياري از آنها نمي‌تواند دست يابد. از قبيل آنچه به عنكبوت و كرم ابريشم داده‌شده و مانند علمي كه به زنبور عسل و شناختي كه به تنوط «1» عطاشده و شناخت بديع و صنعت عجيبي كه در ديگر مخلوقات خداست.

وانگهي اين مخلوقات در بسياري از اين امور به اندازه‌اي كه انسان در هنگام تسلّط حيوانات ضعيف و مگسهاي ريز و حشرات كوچك بر او؛ احساس ناتواني مي‌كند، احساس ناتواني نمي‌كنند. به علاوه خداوند به انسانها عقل، قدرت، استطاعت و اختيار داده و او را زحمت‌كش و باتجربه و بادقت و فعّال و صاحب فهم و سابقه در راه علم و عاقبت‌انديش قرار داده است، به‌گونه‌اي كه هرگاه كار دشواري انجام دهد به كار آسانتر از آن تواناتر است و برخي از ساير حيوانات اگرچه كارهايي انجام مي‌دهند كه ماهرترين انسانها نمي‌توانند، امّا چنان نيست كه هرگاه كار عجيب و خوبي را انجام دهند، قادر باشند كار ديگري را- كه به گمان آسانتر از آن است- انجام دهند، بلكه چيزي را كه واقعا به آن كار نزديك باشد، نمي‌توانند به خوبي انجام دهند.

بنابراين، نه انسان خود را چنين آفريده و نه حيوان اين كيفيت را خود برگزيده است كه اين اعمال را بدون آموزش آن‌چنان به خوبي انجام مي‌دهد كه انسان آموزش ديده از انجام آن ناتوان است. ازاين‌رو، انسان نه اين ويژگي را طلب مي‌كند، زيرا طمعي در آن ندارد، و نه بر حيوانات حسد مي‌ورزد، زيرا آرزوي رسيدن به آن خصايص را ندارد. خداوند اين دو حكمت را در مقابل چشم بينندگان و گوش پندپذيران قرار داده و سپس آنان را به انديشيدن و عبرت گرفتن و موعظه‌پذيري و پرهيز و آشنا ساختن و

---

(1)- تنوط: مرغي خرد كه در جنگلها از برگ درختان تارها سازد و به شكل زنبيلي آنها را بافته از شاخه باريكي آويزان كرده و در آن آشيانه گرفته است، مثل معروفي است: هو اصنع من تنوط. فرهنگ نفيسي. م.

آشكار كردن و تأمّل و تذكر تشويق فرموده است. به اين طريق خداوند اين امور را وسيله تذكّر و آگاهي قرار داده و فطرت انساني را چنان آفريده كه در وي انديشه را برمي‌انگيزد و او را به راههاي گوناگون سوق مي‌دهد و چنين توانايي، تنها پروردگار جهانيان است.
«پس بابركت است خدايي كه نيكوترين آفريدگاران است.» «1»
اين است جايگاه انسان، انساني كه آنچه را در عالم هستي وجود دارد در خود گردآورده است، امّا از تواناييهايي كه به حيوان داده‌شده، عاجز است. ازاين‌رو بايد در ويژگيهاي حيوان بينديشد و آن را مورد مطالعه دهد و از آن پند بگيرد.
خداي عزّ و جلّ حيوانات را چنين آفريده است: «بعضي حيوانات وحشي، بسيار فعّال و حيله‌گر و برخي ناتوان و ساده‌اند. بعضي از خزندگان، روزي يك سال خود را ذخيره مي‌كنند و برخي بر اين باورند كه خوراك روزانه‌شان به قدر كافي آماده است و قطعا به آنها مي‌رسد. بعضي از پشه‌ها و مگسهاي ريز خوراك خود را ذخيره مي‌كنند و برخي درصدد به دست آوردن روزي برمي‌آيند. بعضي از حيوانات نر، غذاي بچّه خود را تهيه مي‌كنند و برخي بچّه خود را نمي‌شناسند. برخي از مادگان بچّه خود را تربيت مي‌كنند و بعضي بچّه خود را رها مي‌سازند و بچّه ديگري را نگاهداري مي‌كنند. بعضي به هر بچّه‌اي كه از جنس خودشان باشد مهرباني مي‌ورزند و برخي از مادگان پس از آن كه بچه‌شان از آنها بي‌نياز شد، آن را نمي‌شناسند و بعضي نيز در همه‌حال بچه خود را مي‌شناسند و به او مهرباني مي‌كنند. بعضي از نرها و ماده‌ها بچّه‌هاي خود را مي‌خورند.
بعضي از حيوانات با هر چيزي خصومت دارند و تخم خود را مي‌شكنند و يا بچّه‌هاي خود را مي‌خورند.
يتيمي برخي از حيوانات از ناحيه مادر است و برخي ديگر از سوي پدر، بعضي از آنها خواستار بچه نيستند، اگرچه بچه‌دار شوند و بعضي تمام تلاش خود را براي محبت بچه و رضايت او صرف مي‌كنند. بعضي نيز با يكديگر جفت مي‌شوند و بعضي نمي‌شوند. اين امور براي آن است كه انسانهاي ناتوان را به سوي كار سوق دهند و از

---

(1)- الحيوان، ج 1، ص 35- 37.

عوامل نيكوكاري و ستمگري و محروميّت و تربيت و وحشت از ناحيه

خويشاوندان نزديك آگاهشان سازند.»
جاحظ بر اين عقيده است كه به سبب نزديك بودن معاني و اختلاف عوامل، رسول خدا صلي اللّه عليه و اله به يكي از اصحاب خود فرمود: اعقلها و توكل: «شتر را ببند، آن‌گاه به خدا توكّل كن» و به بلال حبشي نيز فرمود: «اي بلال انفاق كن و از كمي آن، از خدا، مترس.»
ازاين‌رو جاحظ، مطالعه در تمام موجودات عالم هستي و انديشيدن درباره آن را سفارش مي‌كند: «پس در اين نظم و ترتيب بينديشيد و اين حكمتها را درك كنيد و راههاي ورود و خروج آنها را بشناسيد، زيرا خداي تعالي در كتاب خود قرآن، به پند گرفتن، انديشيدن، دقّت و پايداري و شناسايي، بارها سفارش و تشويق فرموده و تنها منظورش اين بوده است كه شما از اين طريق، دانش كسب كنيد و با اين آمادگي آگاهي به دست آوريد.»
جاحظ علم را در خدمت جهان هستي قرار مي‌دهد و با شناخت آن است كه انسان مي‌تواند اسرار عالم هستي را كشف كند و از اين طريق به حالت خاصي برسد كه هم براي دنيايش مفيد باشد و هم براي آخرتش و نيز از همين طريق است كه انسان ارزش خود در زندگي را تحقق مي‌بخشد. جاحظ دراين‌باره مي‌گويد: «اگر علم، كاربردي نداشته باشد؛ معنايي نيز نخواهد داشت. چنان‌كه اگر دليل در استدلال به كار نرود براي آن معنايي نخواهد بود و اگر چشمها قوّه تشخيص سود و زيان و خوب و بد را نداشتند، خداي عزّ و جلّ آنها را نمي‌آفريد.
هرگاه، انسان آگاه، راز كارها را بشناسد، مي‌تواند آنچه را كه نياز دارد برگيرد و آنچه را كه نياز ندارد و از آن زيان مي‌بيند، ترك كند و نيز آنچه را دوست دارد بپذيرد و آنچه را دوست نمي‌دارد رها سازد و در مقابل كار خوب، سپاس گويد و در برابر كار زشت شكيبايي به خرج دهد و اين به خاطر آن است كه وي در انجام كار زشت، چگونگي مجازات و عقاب مضاعف آن و در انجام دادن كار نيك، اجر و ثواب آن را در

مي‌يابد و بالاخره، آنچه مايه اندوه است بازدارنده اوست و از طريق شكيبايي درآن، مورد آزمايش قرار مي‌گيرد و نيز آنچه موجب خوشحالي اوست شادماني وي را درپي دارد و با سپاسگزاري آن، مورد آزمايش قرار مي‌گيرد و در تمام اين موارد، عقل مهيّاي فعّاليت و تحوّل است و براي هر خاطره‌اي، سببي وجود دارد و براي هر انديشه درستي، دري گشوده است، تا اين‌كه آگاهيهاي حسّي و دريافتهاي غريزي، متوجه چيزهايي شود كه عقلها از آن پرده برمي‌دارد و ملاكها آن را دربر مي‌گيرد. و همچنين عمل دنياي انسان همچون نردباني براي عمل آخرت او باشد تا از شناخت امور حسّي به شناخت امور عقلي ارتقاء يابد و از شناخت انديشه، از هدفي به هدف ديگر منتقل شود، تا آنجا كه از علم و عمل راضي نشود، مگر به

چيزي كه او را به پاداش جاوداني برساند و از كيفر هميشگي برهاند.» «1»
حال كه اين متون مشخص مي‌سازد كه وجود انسان- هرانساني كه باشد- موقعي در اين جهان تحقّق پيدا مي‌كند كه از زندگي در اين عالم، منافع مادّي و روحي كسب كند و براي آخرتش پاداش نيك بيندوزد، كه البته همه اينها نتيجه انديشيدن و كسب آگاهي او در اين جهان است. بنابراين، شايسته‌تر اين است كه گوينده، دانش فلسفه و علوم طبيعي و تجربي را- كه جاحظ به آن، شناخت طبيعت مي‌گويد- نيز به علم دين اضافه كند، زيرا گوينده زماني مي‌تواند در تمام انواع سخن و نيز در فنّ سخنوري توانا باشد، كه به اندازه آگاهي‌اش از دين و فلسفه هم آگاهي داشته باشد و از نظر ما عالم كسي است كه جامع اين علوم باشد و عالم درستكار نيز به كسي اطلاق مي‌شود كه در عمل، هم جنبه توحيد را در نظر بگيرد و هم شناخت حقيقت طبايع را. باوجوداين، جاحظ به اين حقيقت اعتراف مي‌كند كه جمع ميان توحيد و شناخت طبايع كار سختي است: «به جان خودم سوگند كه جمع ميان اين دو امر، كار دشواري است.» «2»
جاحظ، وقتي كه پزشكان زمانش را به باد انتقاد مي‌گيرد، آرزو مي‌كند كه اي كاش پزشكان، سخنور و سخنوران، دانشمند مي‌بودند: «چه‌قدر، ما و تمام بيماران نيازمنديم

_____

(1)- الحيوان، ج 2، ص 114- 116.
(2)- همان مأخذ، ج 2، ص 134- 135.

كه تمام پزشكان ما سخنور باشند و سخنوران ما دانشمند، زيرا اگر علم پزشكي، دستاورد استادان سخن و نتيجه بذرافشاني آنان مي‌بود، در اصولي كه مورد استدلال آنهاست، كاستي‌هايي را كه اكنون مي‌بينيم، نمي‌ديديم.» «1»
شناخت كامل علوم طبيعي بدون تجربه، تحقّق نمي‌يابد و ازاين‌رو معتزله كه جاحظ نيز از آنهاست با روش تجربي به اين حقيقت دست مي‌يابند و ما در اين‌جا به نقل آزمايشي كه جاحظ آن را انجام داده است اكتفا مي‌كنيم: «شايع است كه مار از بوي سداب «2» و درمنه «3» بدش مي‌آيد و بوي اسپند را دوست دارد، امّا من سر و بيني مار را در سداب آن‌چنان فروبردم كه تمامش را فراگرفت و دليلي بر آنچه مي‌گويند در آن نيافتم.» «4»

_____

(1)- همان مأخذ، ج 5، ص 59، و از مثالهاي روش علمي معتزله، دو قصيده از بشر وجود دارد كه علم حيوان‌شناسي در آنها گنجانيده شده است، به همان مأخذ، ج 6، ص 284- 297 مراجعه شود.

(2)- گياهي است خودرو و پرشاخ‌وبرگ، بلنديش تا هشتاد سانتي‌متر مي‌رسد، برگهايش ضخيم و بدبو و آبدار و تلخ، گلهايش زرد، دانه‌هايش قهوه‌اي و به شكل مثلث، و هر سه دانه‌اش در يك غلاف جا دارد، دانه‌هايش معرّق و ضدّ كرم است از برگهايش اسانس گرفته و در طبّ به كار مي‌رود. به عربي سذاب يا قيجن مي‌گويند و در فارسي پيگن و پيغن هم گفته‌اند. فرهنگ عميد. م.
(3)- درمنه يا درمنه، تركي، گياهي است بياباني و خودرو، داراي ساقه‌اي است، سخت و برگهاي ريز و داراي بريدگي و پوشيده از كركهاي سفيد، بلنديش تا نيم سانتي‌متر مي‌رسد، گلهاي خوشه‌اي سرخ يا زرد دارد، از آب ويژه‌اش در طب استفاده مي‌شود، تلخ و داراي مادّه سنتونين و سقّزي است دم‌كرده آن به نسبت ده در هزار در طبّ قديم براي دفع كرمهاي روده به كار مي‌رفته است بوته‌هايش را جاروب درست مي‌كنند يا در تنور و كوره مي‌سوزانند، آن را علف جاروب و ورك، يوشن خنجك، قيصوم انثي، شيخ خراساني نبات السنتونين نيز مي‌گويند. فرهنگ عميد و فرهنگ معين. م.
(4)- الحيوان، ج 6، ص 399. جاحظ اين خبر را كه شايع شده بود، دنبلان شتر و «شقشقه» اش (چيزي مانند شش كه شتر نر هنگام فرياد زدن از دهان بيرون مي‌آورد و در فارسي دخمه يا پيله گويند)، هنگام كشتن، يافت نمي‌شود، از قصابي پرسيد و او اين شايعه را تكذيب كرد، امّا جاحظ اصرار داشت كه خود آن را ببيند.
لذا پس از مدّتي قصاب شقشقه و خصيئه شتري را كه نحر كرده بود برايش فرستاد. همان مأخذ، ج 6، ص

حتّي جاحظ مي‌كوشد براي به دست‌آوردن معناي شعر نيز از اصل تجربه استفاده كند. او مي‌گويد: «يحياي اغرّ اين شعر را برايم خواند:
كضرب القيون سبيك الحديد يوم الجنائب ضربا وكيدا «مانند ضربت شديد آهنگران بر شمش آهن در روز گرم كه ضربتي است، بسيار سخت.»
من معناي شعرش را نفهميدم و آن را از بعضي فلزكاران پرسيدم، گفتند: اين معروف است كه هرگاه آهن را در روز سرد از كوره بيرون آوريم، قطع كردن آن احتياج به صد ضربه دارد و در روز گرم احتياج به ضرباتي بيشتر و سخت‌تر از آن دارد، زيرا شمال [سردي] فلز را خشك و زمخت و جنوب [گرمي] آن را مرطوب و نرم مي‌سازد.» «1»
اين بود دلايل روآوردن جاحظ به روش تجربي و ما، تأثير اين روحيه تجربي و علمي او را در تأويل نصوص و آنچه براي توضيح آنها بيان مي‌كند، نيز مي‌بينيم. به عنوان نمونه در آيه: وَ يَخْلُقُ ما لا تَعْلَمُونَ «2»، «و مي‌آفريند آنچه را شما نمي‌دانيد»، نظريه‌اي از برخي مفسّران كه شايد معتزلي

باشند نقل مي‌كند: «هركس مي‌خواهد معناي وَ يَخْلَقُ ما لا تَعْلَمُونَ را بداند، آتشي در ميان نيزار و يا بياباني روشن كند و آن‌گاه به آفريده‌هاي گوناگوني از قبيل حشرات و مگسها كه دور آتش را فراميگيرد بنگرد. او صورتهايي را خواهد ديد و مخلوقاتي را خواهد شناخت كه گمان نمي‌كرده، خداي تعالي موجودي از

_____

439- 440 و نيز درباره ادّعاي ارسطو به اين‌كه ماهي هرگز غذا را نمي‌بلعد مگر با قدري آب، از دريانوردي پرسيد، او اين ادّعا را تكذيب كرد. ج 6، ص 17- 18 جاحظ نمونه‌هايي را از تجربه‌هاي مكتب اعتزال از قبيل تجربه اسكار چهارپايان روايت كرده است. همان مأخذ، ج 2، ص 228- 229 و گفته نظّام را درباره تجربه اسكار چهارپايان و درندگان نقل كرده است. همان مأخذ، ج 2، ص 220 و تجربه‌اي را كه درباره وسيله قتل مورچه گفته‌شده باطل مي‌كند نيز آورده است. همان مأخذ، ج 4، ص 36 و گفته بعضي از اهل علم و صاحبان اخبار و تجربه را درباره جستن حيوان نر بر هم‌جنس خود ياد كرده است. همان مأخذ، ج 4، ص 51.

(1)- الحيوان، ج 4، ص 407.

(2)- نحل/ 8.

اين نوع در اين جهان آفريده است. به علاوه، او پي‌خواهد برد كه اين مخلوقات همچون نيزار و دريا و كوهها با يكديگر تفاوت دارند و نيز مي‌فهمد كه آنچه علمش به آن نرسيده، بيشتر و شگفت‌انگيزتر است»؛ و آنچه دليل بر خشنودي جاحظ از اين تأويل و توضيح است، اين گفتار اوست: «من اين تأويل را ردّ نمي‌كنم و به نظر من اين تأويل از چيزهايي است كه آيه بر آن دلالت دارد و كسي كه قايل به اين تأويل نباشد، سخن پروردگارش را نفهميده و در دينش تفقّه نكرده است.» «1»

گروهي در تأويل اين آيه اشكال گرفته‌اند: «از بني اسرائيل درباره آباديي كه در ساحل دريا بود (ده ايله و مدين) بپرس كه چرا از حكم تعطيل شنبه تجاوز كردند، آن‌گاه كه در روز شنبه، ماهيان، پيرامون دريا پديدار مي‌شدند و روزي كه تعطيل نبود ظاهر نمي‌شدند، بدين‌گونه آنان را به عمل خلاف و نافرماني‌شان آزموديم». «2» اين گروه بدون آگاهي و دليل روشني اشكال گرفته و گفته‌اند: «اين چگونه است و حال آن‌كه آمدن ماهيان چه در تمام ماه باشد و چه در اوّل ماه و يا در اوّل سال فرقي ندارد و اين درياي بصره و ايله بود كه سه ماه مشخّص در سال ماهي اسبور «3» در آن ظاهر مي‌شد و مردم در همان اوقات منتظر آنها مي‌شدند و اوقات حضور و غياب اين ماهيان را مي‌دانستند و اين امر جز در مواردي اندك بر آنها مشتبه نمي‌شد. ازاين‌رو بني اسرائيل سه ماه معيّن در سال را به صيد

ماهي مشغول بودند و اين موضوع براي انواع ماهيان ديگر در هر سال دو بار اتّفاق مي‌افتاد.» «4»
جاحظ در پاسخ به اين اشكال با بيان علمي خود اسرار حكيمانه‌اي را كه در متن قرآن نهفته است روشن مي‌كند و ارزش محتواي آن را بيان مي‌دارد:
«ما به اين گروه مي‌گوييم: بعضي از آنچه گفتيد درست و بعضي ديگر نادرست

_____

(1)- همان مأخذ، ج 2، ص 110- 111.
(2)- اعراف/ 163.
(3)- گروه اسبور ماهيهاي دريايي مشهوري است كه از جمله آنها، مرجان و سرغوس و سرب و كحلاء و مانند اينها، مي‌باشد. الحيوان، ج 3، پاورقي، ص 295. م.
(4)- الحيوان، ج 4، ص 101.

است، خدا مي‌فرمايد: «ماهيها در روز تعطيل مي‌آمدند و در روز غير تعطيل نمي‌آمدند» و روز شنبه در همه هفته‌ها و هفته‌ها در همه ماهها وجود دارد و اين امر ثابت مي‌كند كه زمانها با يكديگر تفاوتي ندارند و روز تعطيل (شنبه) گاهي در زمستان و گاهي در تابستان و گاهي در پاييز و يا در ميان اينها مي‌باشد، امّا اين حكم از باب اختلاف زمانها نيست از قبيل زماني كه ماهي مي‌آيد يا نمي‌آيد و زمان حمله حيوانات و موقع تخم‌گذاري و اوقات كشاورزي و جزرومد (دريا) و آمدن باران و اين‌كه درختان چگونه برگ و ميوه‌ها را مي‌ريزند و مارها پوست مي‌اندازند و بز كوهي چگونه شاخش را مي‌اندازد و پرنده چگونه آواز مي‌خواند و چه وقت ساكت مي‌شود ...
ما به شگفتيهاي موارد مختلف طلوع ستارگان و رابطه جزرومد (آبها) با مقدار كمال و يا نقصان قرص ماه اقرار داريم و هرچه از اين قبيل جريانات تحقق يابد، نشانه‌اي از وحدانيّت حق تعالي است.
پس هرگاه كسي به اهل شريعت كه از ساحل‌نشينان دريا، يا رودخانه، يا ساكنان درّه يا چشمه‌سار است؛ بگويد: ماهيان در هر روز شنبه براي شما حاضر مي‌شوند و يا بگويد: در هر ماه رمضان حضور مي‌يابند، با اين‌كه ماه رمضان در زمانهاي مختلف:
تابستان و زمستان و بهار و پاييز تحوّل مي‌يابد و روز شنبه هم در همه زمانها در گردش است. اين خود از شگفتيهايي است كه دليل بر وحدانيت خداوند و صدق گوينده اين خبر است و نشان مي‌دهد كه اين خبر از سوي ذاتي فرستاده شده است كه همه اينها در قبضه قدرت اوست و اين جريان، از نظم موجود و عادت معمول طبيعي بيرون است و تفاوت ميان

زمانها به نحوي كه بيان كردم امري آشكار مي‌باشد و ستايش، مخصوص خداوند است.» «1»
جاحظ همچون برخي از معاصران ما در تفسير آيات قرآن، به علوم تجربي متوسّل نمي‌شود، لكن در تفسير برخي آيات سوره يوسف، مطلب زيركانه‌اي را طرح مي‌كند كه در آن، ميان حكمت الهي و قوانين شناخته‌شده علمي فرق مي‌گذارد، اكنون به

_____

(1)- الحيوان، ج 4، ص 100- 104.

سخن او گوش مي‌دهيم: «آنچه راجع به حسّ بويايي بعضي انسانها و بهايم و درندگان و موشها و مورچگان، حكايت مي‌شود، غير از چيزي است كه قرآن در شأن يعقوب و يوسف از آن سخن مي‌گويد: يعقوب عليه السّلام گفت: من بوي يوسف را درك مي‌كنم، اگر مرا تخطئه نكنيد. شنوندگان گفتند: به خدا قسم تو هنوز پريشاني حواس سابقت را داري.
اين سخن يعقوب پس از آن بود كه يوسف گفت: «اين پيراهن مرا ببريد و بر رخسار پدرم بيندازيد تا بينا شود و آن‌گاه تمام خانواده‌تان را به سوي من بياوريد». بدين‌سبب، خداوند فرموده است: «همين‌كه كاروان از مصر بيرون آمد گفت: من بوي يوسف را استشمام مي‌كنم اگر مرا تخطئه نكنيد» و سپس فرمود: «پس از آن‌كه بشير آمد و پيراهن را بر رخسار يعقوب افكند، بينايي‌اش به او بازگشت» «1». و اين نشانه (نبوت و معجزه) اي بود كه تنها از يعقوب آشكار شد، زيرا مردم عادي همين‌كه فرزندانشان از جلو رويشان دور شوند، بوي آنها را احساس نمي‌كنند و حتّي اسب كه بوي بچه‌اش را زياده از حدّ معمول، دو برابر و سه برابر انسان احساس مي‌كند، چنين تواني ندارد. پس انسان چگونه مي‌تواند با حسّ شامه خود بوي فرزندش را از پيراهن او در همان ساعتي كه وي اندكي از زمين مصر فاصله گرفته است، حسّ كند؟ و به اين دليل است كه يعقوب بعدها گفت:
«آيا به شما نگفتم: من از جانب خداوند چيزي مي‌دانم كه شما نمي‌دانيد». «2»

_____

(1)- يوسف/ 92- 96.
(2)- الحيوان، ج 4، ص 426. از نمونه‌هاي ديگري كه جنبه علمي دارد، تفسير جاحظ از بعضي آياتي مي‌باشد كه به شناخت زمان از روي حالات ماه استناد جسته است، همان مأخذ، ج 1، ص 46- 47. نمونه ديگر از تفسير علمي جاحظ گفتار اوست درباره بالهاي فرشتگان آن‌گاه كه گروهي بر قرآنِ خرده مي‌گيرند كه چرا درباره بالها عدد فرد را بيان كرده است؟

همان مأخذ، ج 3، ص 231- 233 و نيز تفسير آنچه بعضي براي نيروي شنوايي شترمرغ بدان استدلال كرده‌اند، همان مأخذ، ج 4، ص 386- 388. درباره ردّ اشكالي كه بعضي در آيه رجم به وسيله شهابها وارد كرده و گفته‌اند: اگر اين شهابها براي رجم است، ما هرگز ستاره‌اي را نديده‌ايم كه جاي خود را خالي كند، همان مأخذ، ج 6، ص 496- 502، جاحظ نظريه استادش نظّام درباره عالم هستي را مورد اشكال قرار مي‌دهد. نظّام گفته است: آب و آتش در آن درخت گرد آمده‌اند و

از همان آغاز كودكي، در پيرامون جاحظ عواملي وجود داشت كه باعث رشد فكري و بيداري و تيزبيني وي شد.
او در خانواده‌اي رشد يافت كه عوامل دوستي و فرمانبرداري در فضاي آن حاكم بود. و سپس مزه تلخ يتيمي و سختي فقر را چشيد، زيرا مادرش هزينه او را عهده‌دار بود و او هم به مادرش در تهيّه ضروريات زندگي كمك مي‌كرد. «1»
افزون بر تمام اينها، او بسيار زشت و سياه‌چرده بود و چشماني درشت و برآمده و قامت و گردن كوتاه و گوشهايي كوچك داشت. «2»
مردم از روي نفرت به او مي‌نگريستند و او خود نيز اين را حس مي‌كرد و هر نگاهي بسان يك خطر او را رنج مي‌داد و مي‌فهميد كه همه درباره او سخن مي‌گويند. او با چنين حسّاسيتي رشد كرد.
جاحظ وقتي كه به كمال علمي رسيد، با راه يافتن به دربار خلفا و وزرا و اشراف به قلّه ترقي صعود كرد و از چگونگي كاهش و افزايش تمايلات انساني و بهره‌گيري از آنها، آگاهي يافت و هنگامي كه با دربار سلطان رابطه برقرار كرد، با حسد حسودان و دشمني دشمنان روبه‌رو گشت.
كتابهاي او، نشانه‌هاي جديدي از شناخت وي نسبت به حالات روحي انسان بود. «3»

براي اثبات نظريه خويش به آياتي از قرآن استدلال كرده است.
(1)- ياقوت در معجم الادباء، ج 16، ص 74 مي‌نويسد: جاحظ در بسيحان از نواحي بصره، نان و ماهي مي‌فروخت.
(2)- شارل يلّات، الجاحظ، ص 100، چاپ دمشق، دار اليقظة العربية 1961 م.
(3)- به عنوان مثال جاحظ را مي‌بينيم كه در يك روش روان‌شناسانه، چگونه جد را با هزل درآميخته است، زيرا مي‌داند كه وقتي تمام مطلب جدّي باشد طبيعت خواننده خسته مي‌شود و نشاطش به سستي مي‌گرايد. الحيوان، ج 6، ص 15 و در موارد فراواني از كتابها و رساله‌هايش بحثهاي مفصلي در اين موضوع به چشم مي‌خورد كه نياز به بحث جداگانه دارد.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 227
جاحظ با توجّه به اين‌كه شناخت دقيقي از متن قرآن دارد و معناي آن را درك مي‌كند به تأويل قرآن مي‌پردازد تا به چيزي فراتر از معنا برسد كه عبارت است از شناخت درست روان انسان و درك عميق از حالات او و اين روشي است كه امروزه ما به وسيله آن مي‌توانيم معناي نصّ قرآن را

به دقت بررسي كنيم، با اين تفاوت كه ما در روان‌شناسي چيزهاي تازه‌اي را كشف كرده‌ايم كه جاحظ در عصر خود، به آنها دسترسي نداشته است.
جاحظ درباره ضرورت بيان مي‌گويد: «مقصود بياني است كه خداوند آن را وسيله ارتباط ميان مردم، راهي براي بازگو كردن نيازمنديها، و برطرف‌كننده موانع دوستيها، عامل از ميان برداشتن شبهه‌ها و درمان سرگردانيهايشان قرار داده است؛ زيرا مردم مقصود يكديگر را بهتر و آسان‌تر درك مي‌كنند.
پي‌بردن به حكمتهاي ظريف و گنجينه‌هاي ادب و چشمه‌هاي علوم موجود در اجسام بي‌جان و ماده‌هاي بي‌حركت، بسيار دشوار است و اين كار تنها از طريق انديشه‌هاي تيزبين و بينش عميق و بي‌نقص و پرهيز از هوسهاي نفساني، امكان‌پذير است. همچنين به اين دليل كه هر موجودي همتاي خود را بهتر از ديگران درك و نسبت به او آرامش و شيفتگي بيشتر احساس مي‌كند؛ چهارپايان و درندگان نيز از اين قانون، مستثني نيستند. همچنان‌كه كودك، زبان كودك را بهتر مي‌فهمد و الفتش به او بيشتر و گرايشش به سوي او زيادتر است. و همچنين است رابطه عالم با عالم و جاهل با جاهل.
خداوند نيز به پيامبر صلي اللّه عليه و اله مي‌فرمايد: «اگر فرشته‌اي را به پيامبري بفرستيم، او را هم به صورت انساني درآوريم. «1»»
دليلش اين است كه انسان سخن انسان را بهتر مي‌فهمد و سرشت او با سرشت وي دمسازتر و شنوايي يكي از ديگري بيشتر است.» «2»
جاحظ آياتي را كه حالات روحي اعراب را بيان كرده، ياد مي‌كند تا سخنش را درباره فضيلت تفهيم‌كننده و تفهيم‌شده در آيات، بيان كند: «... سپس خداوند متعال در

_____

(1)- انعام/ 8.
(2)- الحيوان، ج 1، ص 44- 46.

باب ديگري راجع به ويژگيهاي قريش و عرب فرموده است: «آيا خواب و خيالهاي باطلشان آنان را به اين تكذيب وامي‌دارد؟» «1» و نيز فرموده است: «پس اي هوشياران عالم، از اين حادثه پند و عبرت گيريد» «2» و نيز فرموده است: «ببين كه چه نسبتها به تو مي‌دهند؟» «3» و نيز برطبق اين روش فرموده است: «نزديك بود كافران به چشمان بد خود تو را چشم‌زخم زنند.» «4» شاعر درباره نگاه دشمنان به يكديگر مي‌گويد:
يتقارضون اذا التقوا في توقّف‌نظرا يزيل مواطيء الأقدام «وقتي به يكديگر برخورد مي‌كنند، چنان با گوشه چشم نگاه مي‌كنند كه گويي مي‌خواهند ديگري را بر زمين بكوبند.»
خداي تعالي فرموده است: «رسولي براي قومي نفرستاديم مگر به زبان

قومش تا معارف و احكام را بر ايشان بيان كند» «5»، زيرا مدار امور، بر بيان و تبيين و تفهيم و تفهّم است و هرچه زبان رساتر باشد، پسنديده‌تر است، چنان‌كه دل نيز اين‌چنين است. هر چند كسي كه مطلب را به تو بفهماند با كسي كه آن را از تو بفهمد در فضيلت شريكند، فهماننده بر كسي كه از او مي‌فهمد، فضيلت دارد، همچون فضيلت معلّم بر متعلّم. اين‌چنين است ظاهر اين ماجرا و اين داوري، مگر در مواردي خاصّ و اندك كه قابل ذكر نيست.» «6»
جاحظ، خطّ را در قرآن از ديدگاه روان‌شناسي و ايجاد رعب و وحشت بررسي مي‌كند: «خداي تعالي فرموده است: كِراماً كاتِبِينَ «7»، «فرشتگان مقرّب خدا، نويسندگان اعمالند و هر كار كنيد مي‌دانند»، و نيز فرموده است: «اين كلمات بزرگ الهي در صحيفه الواح پرارزشي ثبت است، الواحي والاقدر و پاكيزه به دست سفيراني والا مقام و نيكوكار» «8» و نيز فرموده است: «امّا كسي كه نامه اعمالش را به دست راستش

---

(1)- طور/ 32.
(2)- حشر/ 2.
(3)- إسراء/ 48.
(4)- قلم/ 51.
(5)- ابراهيم/ 3.
(6)- البيان و التبيين، ج 1، ص 12- 21.
(7)- انفطار/ 11- 12.
(8)- عبس/ 12- 15.

دهند ...» «1» و نيز فرموده است: «و امّا كسي كه نامه اعمالش از پشت سر به دست چپش داده شود» «2» و فرموده است: «تو خود كتاب اعمالت را بخوان كه خود تنها براي رسيدگي به حسابت كافي هستي» «3». هرچند اگر اعمالشان نوشته نمي‌شد به گونه‌اي نگهداري مي‌شد كه از ياد نمي‌رفت، امّا خداي متعال مي‌داند كه نوشته محفوظ و نسخه‌هاي آن براي بيدار ساختن و هشدار دادن رساتر است و در دلها بيشتر ايجاد ترس مي‌كند.» «4»
او درباره خصوصيّات روحي عموم انسانها در هر زمان و هر مكان و آنچه مربوط به آن است مي‌گويد: «خداوند در قرآن، پاسخ قريش و مشركان عرب بر پيامبر صلي اللّه عليه و اله را آورده است. ازاين‌رو، الفاظ، مقاصد و تلاشهاي آنان را كه با آنچه تمام امّتهاي گذشته در پاسخ به پيامبران خود انجام داده‌اند برابر دانسته و دراين‌باره گفته است: تَشابَهَتْ قُلُوبُهُمْ «5»، «دلهاشان در نافهمي شبيه يكديگر است» و نيز گفته است: أَ تَواصَوْا بِهِ

«6»، «آيا مردم اعصار، يكديگر را به اين تكذيب، سفارش كرده‌اند؟» و بعد فرموده است: وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خاضُوا «7»، «شما هم مانند آنها در شهوات فرورفتيد» و نمونه‌هايي از اين قبيل فراوان است. مگرنه اين است كه ملاحظه مي‌كنيد بافندگان در هر زمان و مكاني كه باشند، از لحاظ خشم و ناداني و كودني و ستمگري با يكديگر يكسان هستند و همين طور طبقات گوناگون برده‌فروش، همگي در هر زمان و هر مكان، شبيه يكديگر هستند و نيز همه حجامتگران روي زمين علاقه به شراب دارند هرچند از نظر شهر و نژاد و سن مختلف باشند. و نيز مي‌بينيد كه هر زنداني و مضروبي در نزد سلطان و حاكم مي‌گويد:
من مظلوم واقع شده‌ام، چنان‌كه شاعر گفته است:
لم يخلق اللّه مسجونا تسائله‌ما بال سجنك الّا قال مظلوم «اگر از هر زنداني كه سؤال كني كه چرا زنداني شده‌اي؟ مي‌گويد: من مظلومم» و

_____
(1)- حاقه/ 19 و انشقاق/ 7.
(2)- انشقاق/ 10.
(3)- اسراء/ 14.
(4)- الحيوان، ج 1، ص 62.
(5)- بقره/ 118.
(6)- ذاريات/ 53.
(7)- توبه/ 69.

هرگاه دو نفر متخاصم در نزد حاكم بروند، هريك خود را مظلوم و طرف مقابل را ظالم مي‌داند.» «1»
سپس جاحظ به حبّ وطن اشاره مي‌كند كه خداوند آن را در فطرت و روح انسان قرار داده است: «خداوند از حبّ وطن كه در سرشت انسان است خبر داده و گفته است:
«و پاسخ دادند كه چرا در راه خدا نجنگيم و حال آن‌كه دشمنان، ما و فرزندانمان را از ديارمان بيرون كردند.» «2» و نيز فرموده است: «و اگر به آنها حكم مي‌كرديم كه خود را بكشيد يا از خانه‌هاي خود بيرون رويد، اطاعت نمي‌كردند مگر اندكي از آنها». «3» «4»
براساس نظريه جاحظ، ترس از شيطان، يك تصوير ثابت در دل و جان هر انساني دارد كه با توجه به تفاوتهاي افراد از لحاظ محيط و ويژگيها آنان را مي‌ترساند. و لذا خداوند مي‌فرمايد: «آن زقوم به حقيقت درختي است كه از بن دوزخ برآيد؛ ميوه‌اش در خباثت‌گويي سرهاي شياطين است.» «5»
مردم هرگز شيطان را به شكل خاصّي نديده‌اند، امّا خداوند متعال سرشت همه امتها را به‌گونه‌اي آفريده است كه چهره شياطين را زشت و ناپسند

به نظر آورند به‌طوري كه اين زشتي در ميان آنان به صورت ضرب‌المثل درآمده است. گويي همه اين امتها- از پيشينيان و پسينيان- با قبول اين تنفّر و زشتي، شيطان را به عنوان نماد پليدي و بدي پذيرفته‌اند. «6»

---

(1)- الحيوان، ج 2، ص 105- 106.
(2)- بقره/ 246.
(3)- نساء/ 66.
(4)- همان مأخذ، ج 3، ص 228.
(5)- صافّات/ 65.
(6)- الحيوان، ج 4، ص 39- 40. نمونه ديگر: جاحظ علّت رواني ترس قوم فرعون از عصاي موسي را اين مي‌داند كه به مار تبديل‌شده، همان مأخذ، ص 158- 162. به‌نظر جاحظ در تمام مخلوقات خداوند، الهامات نفساني وجود دارد. همان مأخذ، ج 1، ص 33- 35 و درباره هدهد سليمان از مشاركت او با انسان در حس و توجه او به تمايز بين هدايت و گمراهي سخن مي‌گويد، همان مأخذ، ج 4، ص 77- 85 و نيز تفسيري نقل مي‌كند كه ظاهرا از شخص معتزلي است و در آن، براي تبسّم سليمان از سخن مورچه علّت نفساني بيان كرده است، همان مأخذ، ص 20.

اگر اجازه دهيد، ما بدون ترديد جاحظ را يك مفسّر روايي مي‌شماريم، زيرا وي تفسيرهاي روايي را نقل مي‌كند، امّا هدف ما در اين‌جا، بيان موضع جاحظ در برابر انواع تفسيرهاي روايي است. در برخي موارد، تفسيري به چشم مي‌خورد كه به متن نزديك است و چندان تفاوتي با معناي ظاهري ندارد و در جاي ديگر نوآوريهاي تفسيري را مي‌بينيم كه با اصل متن هماهنگي ندارد و تنها چيزي كه در آن، مورد توجه است گزارشهاي شگفت‌انگيز و معاني تازه است. در مورد سوم، تفسيرهاي داستاني را مشاهده مي‌كنيم كه از ساخته‌هاي ذهني و يا آثار مردماني است كه با ورودشان به اسلام ميراثهاي افسانه‌اي خود را در تفسير قرآن وارد كرده‌اند.
ليكن ما قبل از آن‌كه به تفصيل تمام اين موارد بپردازيم، نخست به نظريه جاحظ درباره تفسير روايي اشاره مي‌كنيم و به دنبال آن به جايگاه او، در برابر تمام انواع تفسير روايي مي‌پردازيم.
مورد اوّل: هر تفسيري كه برخلاف عقيده يا مذهب نباشد و معناي متن هم از آن برآيد، جاحظ آن را جايز مي‌داند و در مقابل آن ايستادگي نمي‌كند و ازاين‌رو، در موضوع دعا به چند تفسير روايي اشاره مي‌كند كه عبارت آن چنين است: «عبد العزيز بن ابان از طرف سفيان، درباره اين سخن خداوند: دَعْواهُمْ فِيها سُبْحانَكَ «1»، «اهل بهشت در آن‌جا زبان به تسبيح خدا گشايند» مي‌گويد: هرگاه يكي از آنها بخواهد خداي را بخواند مي‌گويد: سبحانك اللّهم.
سفيان از ابن جريح از عكرمه در تفسير اين سخن خداوند: قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُما «2»، «دعاي شما مستجاب شد» مي‌گويد: موسي عليه السّلام دعا مي‌كرد و هارون آمين مي‌گفت، ازاين‌رو خداوند هر دو نفرشان را دعاكننده شمرد.
وقتي كه يونس در دريا افتاد، ماهي براي محافظتش مأمور شده بود و چون او را بلعيد و به قرارگاهي در قعر زمين رفت، يونس در آن‌جا صداي تسبيح از سنگريزه‌ها

_____
(1)- يونس/ 10.
(2)- يونس/ 89.

شنيد، پس در ميان تاريكيها صدا زد: «خدايي جز تو نيست، پاك و منزّهي تو، من از ستمكارانم» «1» عبد العزيز گفته است: مقصود از تاريكيهاي

سه‌گانه: تاريكي شكم ماهي و تاريكي قعر دريا و تاريكي شب است و نيز خداوند مي‌فرمايد: «اگر يونس به تسبيح خدا نمي‌پرداخت، تا قيامت در شكم ماهي مي‌زيست.» «2» «3»
اكنون به موضع جاحظ درباره برخي از تفاسير روايي مي‌نگريم كه در مورد اخته كردن حيوانات نقل مي‌كند و از ميان آنها تفسيري را برمي‌گزيند كه در فهميدن هر معنايي بر يك قاعده اساسي استوار است و آن اين‌كه ساختار سخن بيانگر اين معنا باشد و ما از پيش خود بدون دلالت لفظي يا سياق معنوي، آن سخن را بر معنايي حمل نكنيم. سخن جاحظ اين است: «... ابو جعفر رازي مي‌گويد: ربيع بن انس از انس بن مالك درباره اين سخن خداوند كه شيطان گفت: «و من به آنها امر مي‌كنم كه آفرينش خدا را تغيير دهند.» «4»
مي‌گويد: مقصود، خصي كردن است. ابو بكر هذلي از عكرمه نقل كرده است كه مراد، اخته كردن حيوانات است. و سعيد بن جبير گفته است: عكرمه، خطا گفته، بلكه مقصود، دين خداست.
نصر بن طريف از قتاده و او از عكرمه حديث كرده كه منظور از تغيير خلقت خدا، خصي كردن چهارپايان است؛ امّا وقتي كه اين سخن به مجاهد رسيد، گفت: او دروغ گفته، بلكه مقصود، آيين الهي است.»
جاحظ با پايه‌ريزي قاعده فهم معنا در انتقاد سعيد بن جبير و مجاهد از عكرمه، تفصيل قايل شده و گفته است: «از عجايب است كه آنچه عكرمه گفته، صواب است نه خطا و حتّي اگر خطا هم بود براي هيچ‌كس جايز نبود كه به او بگويد: دروغ گفته است، زيرا مردم در مورد خطاي رأي كسي كه مجتهد است و حق رأي دارد، چنين سخني نمي‌گويند.
اگر انساني سخن خداوند: فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ را بشنود و بگويد: مقصود، اخته

_____
(1)- انبياء/ 87.
(2)- صافّات/ 143- 144.
(3)- البيان و التبيين، ج 3، ص 283- 284.
(4)- نساء/ 119.

كردن است از او پذيرفته نمي‌شود، زيرا لفظ آيه، بر شيء خاصّي دلالت نمي‌كند و هرگاه لفظ عامّ باشد، كسي نمي‌تواند چيز خاصّي را اراده كند، مگر آن‌كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله با تلاوت آيه، آن را ياد كند يا جبرئيل بگويد. زيرا خداوند متعال چيزي را پنهان نمي‌كند و در نيّت نمي‌گيرد و چنان نيست كه هم اراده خاص كند و هم اراده عام، بلكه دلالت در ساختار سخن است.

بنابراين، شكل سخن، خود، اراده و قصد است و ميان سخن خداوند با او، فاصله‌اي نيست، در حالي كه ميان مردم و سخن آنان، فاصله وجود دارد. خدا بسي بزرگتر است از آنچه «مشبّهه» به او نسبت مي‌دهند.» آن‌گاه جاحظ تفسيري را براي آيه بيان مي‌كند كه ابن عباس و عكرمه با آن موافقند: «ابو جرير از عمّار بن ابي عمّار نقل مي‌كند كه ابن عباس درباره سخن خداوند: «به آنها امر مي‌كنم كه آفرينش خدا را تغيير دهند» گفته است: مقصود، اخته كردن است. ابو جرير از قتاده، از عكرمه، از ابن عباس همانند آن را نقل كرده است.» «1»
مورد دوم: جاحظ درباره تفسير روايي كه تكلّف و زحمت در آن باشد، موضع مخالفت فراپيش مي‌گيرد. او بر رأي استادش- نظّام- درباره آياتي كه در تفسير روايي آنها دچار زحمت شده ايراد گرفته است، زيرا لفظ متن بر آن دلالت نمي‌كند. او گفته است:
«ابو اسحاق پيوسته مي‌گفت: به گفته بسياري از مفسّران اعتماد نكنيد، اگرچه خود را به امامت جامعه منصوب كنند و به هر مسأله‌اي پاسخ دهند، زيرا اكثر آنها بدون مدرك و پايه سخن مي‌گويند و هر مفسري كه شگفت‌انگيزتر سخن‌گويد، نزد مردم محبوبتر است و از جمله اين مفسران عكرمه و كلبي، و سدّي و ضحّاك و مقاتل بن سليمان و ابو بكر اصم مي‌باشند كه همه در يك خطاند. پس چگونه به نظريات اينها اعتماد و به درستي آنها آرامش خاطر پيدا كنم و حال آن‌كه گفته‌اند ...» آن‌گاه نمونه‌هايي از مواردي كه آنان در تفسير آن به زحمت افتاده‌اند ذكر و سپس انتقاد مي‌كند: «... درباره سخن خداوند: «و اين‌كه مكانهاي سجده از خداست» «2» گفته‌اند: خداوند سجده‌هايي را

_____
(1)- الحيوان، ج 1، ص 179- 180.
(2)- جنّ/ 18.

كه در آن نماز مي‌خوانيم اراده نكرده، بلكه مقصود پيشانيها و هرچه مردم بر آن سجده مي‌كنند، مي‌باشد از قبيل دست‌وپا و پيشاني و بيني و دو سر زانو ...
درباره سخن خداوند: «آيا به شتر نگاه نمي‌كنيد كه چگونه آفريده شده است؟» «1»، گفته‌اند: مراد شتر و ناقه نيست، بلكه مقصود ابرهاست.
درباره سخن خداوند:
وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ «2»، «واي بر كم‌فروشان» گفته‌اند: «ويل» واديي است در جهنم و سپس به توصيف اين وادي پرداخته‌اند، و حال آن‌كه معناي ويل در سخن عرب شناخته شده است و چگونه چنين نباشد درصورتي كه در دوران جاهليت پيش از اسلام از مشهورترين سخنان آنها بوده اسِت؟.

عدّه ديگري در مورد اين سخن خداوند: عَيْناً فِيها تُسَمَّي سَلْسَبِيلًا «3»، «در آن جا چشمه‌اي است به نام سلسبيل» مي‌گويند: برخي از روي اشتباه بعضي از كلمات را به بعضي ديگر چسبانده‌اند. آنها گفته‌اند: اصل آيه چنين است: سل سبيلا اليها يا محمّد صلي اللّه عليه و اله: «راهي به سوي بهشت از خدا بخواه اي محمّد صلي اللّه عليه و اله» و اگر چنين باشد معناي «تسمّي» چه مي‌شود؟ و چه چيزي نامگذاري مي‌شود و آن چيز، چيست؟» «4»
جاحظ هرگز تفسير روايي را كه چيزي را بر مضمون نصّ تحميل كند كه در آن نباشد، جايز نمي‌داند. او مي‌گويد: «واقدي از برخي اساتيدش روايت مي‌كند كه زبان موسي عليه السّلام نارسايي داشت و بر آن موهايي روييده بود و حال آن‌كه قرآن بر اين معنا دلالت ندارد و سخن خداوند: «خدايا عقده زبانم را بگشا» «5» دليل بر چنين مفهومي نيست.» «6»
اين گروه از مفسّران با نقلهاي خود كارهاي شگفت‌انگيزي انجام داده‌اند تا بازار خود را نزد توده مردم رونق بخشند.
امّا گروههاي ديگري وجود دارند كه از روي هواوهوس، اين تكلّفها را مرتكب

---

(1)- غاشيه/ 17.
(2)- مطفّفين/ 1.
(3)- دهر/ 18.
(4)- الحيوان، ج 1، ص 343- 346.
(5)- طه/ 27.
(6)- البيان و التبيين، ج 1، ص 37.

مي‌شوند و گويي عطر خوشبو را در خدمت افكارشان مي‌گيرند. و همين‌طور است تأويل صوفيّه كه غرق در خيالات خود هستند، چنان‌كه جاحظ مي‌گويد: «خداي عزّ و جلّ فرموده است: وَ التِّينِ وَ الزَّيْتُونِ، «سوگند به انجير و زيتون.» زيد بن اسلم خيال كرده است كه مقصود از «تين» دمشق (شام) و از «زيتون» فلسطين است. براي غلوّ كنندگان در اين گفتار تأويلي است كه ميل ندارم از آن، نامي به ميان آورم.
خداوند متعال آيه را به صورت قسم ذكر كرده است، در حالي‌كه دمشق به دمشق و فلسطين به فلسطين معروف است نه به تين و زيتون و تو تنها مي‌تواني از «تين» به مقدار طعم خشك و تر آن و نيز به پنهان شدن زير برگ و شاخه‌هايش پي‌ببري و بدان بسنده كني ...» او پس از آن‌كه منافع درخت انجير و زيتون را برمي‌شمارد، به اين نتيجه مي‌رسد كه اگر انسان بهِ اين منافع مادّي دنيايي بسنده كند، «گمان بد به قرآن برده و ارزش

تأويل را نمي‌داند، زيرا عظمتي كه خداوند به اين ميوه‌ها داده و به آنها سوگند خورده و با نام بردنشان آنها را ستوده، تنها به خاطر همين منافع مادّي نيست.»
هرچند جاحظ هدف از قسم خوردن خداوند به اين دو ميوه را بيان نكرده، امّا با سخن گفتن از تأمّل درباره پست‌ترين مخلوقات، مطلب را روشن ساخته و چنين گفته است: «اگر با ديد عبرت به بال مگس بنگري و انديشمندانه به آن توجه كني، به شرط اين كه تيزبين و داراي ابزار مناسب و شناگر درياي معاني باشي ...، چاههاي عميق و پوستهاي بزرگ و پروسعت را از چيزهايي كه موجب عبرت تو شود، پرخواهي كرد ...» «1»
پس هدف اين است كه اين‌چنين، در حكمت آفرينش تأمل گردد، و درسها و پندهايي از اين عالم هستي گرفته شود.
امّا جاحظ درباره صوفيه، و از احمد بن حائط كه معتزلي بوده و انديشه‌هاي موهومي داشته است، با كمال زيركي به انتقاد پرداخته و چنين گفته است: «ابن حائط و گروهي از نادانان صوفيه، گمان كرده‌اند كه در ميان زنبوران عسل، پيغمبراني وجود دارند، زيرا خداوند فرموده است: وَ أَوْحي رَبُّكَ إِلَي النَّحْلِ «2»، «پروردگارت به زنبور

---

(1)- الحيوان، ج 1، ص 208- 209.
(2)- نحل/ 68.

عسل وحي كرد» و نيز گمان كرده‌اند كه حواريّون، پيامبراند، زيرا خدا فرموده است: وَ إِذْ أَوْحَيْتُ إِلَي الْحَوارِيِّينَ «1»، «ياد كن هنگامي را كه به حواريون وحي كردم».
مي‌گوييم بنا به گفته شما نبايد تنها برخي از زنبوران عسل پيامبر باشند، بلكه بايد تمام آنها پيامبر باشند، زيرا خدا به‌طور عام گفته است: «پروردگارت به زنبور عسل وحي كرد، و اين امر را به مادران و پادشاهان و ملكه‌هاي آنها اختصاص نداده، بلكه به‌طور اطلاق گفته است. وانگهي اگر شما مسلمانيد، اين گفته هيچ‌يك از مسلمانان نيست و اگر مسلمان نيستيد، پس چرا سخني را كه نزد شما باطل است، دليل بر نبوت زنبور عسل آورده‌ايد؟» «2»
با توجّه به اين‌كه ابن حائط از شاگردان نظّام است و جاحظ در اين‌جا از وي انتقاد مي‌كند و نيز با توجّه به اين‌كه ابو بكر اصم، معتزلي بوده و جاحظ انتقاد نظّام از ابو بكر را بيان كرده، مي‌فهميم كه تكلّف در تأويل به چيزي كه در نص دليلي بر آن نباشد، از ديدگاه جاحظ مردود است به‌ويژه اگر اين تأويل به خاطر اثبات يك نظريه و يا مذهب صورت نگرفته، بلكه با هدف بازارگرمي نزد توده مردم انجام شده باشد.

مورد سوم: جاحظ درباره طرفداران تفسير روايي به‌ويژه، تفسيري كه به بررسي داستانها مي‌پردازد دو موضع متفاوت دارد:
موضع نخست: اگر طرفداران اين تفسير، معتزله عقل‌گرا باشند، از آنها با احترام و تقدير ياد مي‌كند.
از باب مثال راجع به فضل بن عيسي رقاشي، داستان‌پرداز معتزله كه در نقل داستانها با سجع و قافيه سخن مي‌گفت، چنين مي‌گويد: «... عمرو بن عبيد و هشام بن حسّان و ابان ابن ابي عياش در مجلس فضل حاضر مي‌شدند، يك روز داوود بن هند، به او گفت: اگر، تو قرآن را به رأي خود تفسير نمي‌كردي، ما به مجلس تو مي‌آمديم. فضل گفت: آيا من حلالي را حرام و يا حرامي را حلال مي‌كنم؟ و او آياتي را تلاوت مي‌كرد كه

_____

(1)- مائده/ 111.
(2)- همان مأخذ، ج 5، ص 424- 425.

در آنها از بهشت و دوزخ و مرگ و حشر و مانند اينها ياد شده بود.» «1»
از عبارت اخير جاحظ معلوم مي‌شود كه فضل در نقل داستانها مردم را با استفاده از تشويق و تهديد، به پند و اندرز گرفتن دعوت مي‌كرده و خردها را به انديشيدن توجه مي‌داده است. چنان‌كه جاحظ اين عبارت پندآميز را از او ياد مي‌كند: «فضل بن عيسي بن ابان در داستانهايش مي‌گويد: از زمين بپرس و بگو: چه كسي نهرهايت را جاري ساخته، درختهايت را كاشته و ميوه‌هايت را چيده است؟ پس اگر به گفتگو پاسخت ندهد به موعظه جوابت را خواهد گفت.» «2»
يكي ديگر از داستان‌سرايان معتزله كه جاحظ نام برده: «موسي بن سيّار اسواري است كه از افراد شگفت‌آور دنيا بود. در فارسي مانند عربي خوب سخن مي‌گفت. وقتي در جاي مشخّص خود مي‌نشست رجال عرب در طرف راست و رجال فارس، در طرف چپ او قرار مي‌گرفتند، آيه‌اي از قرآن مي‌خواند و براي عربها به عربي تفسير مي‌كرد، سپس رو به ايرانيان مي‌كرد و براي آنها به فارسي تفسير مي‌كرد و معلوم نمي‌شد كه به كدام زبان بهتر سخن مي‌گويد.
معمولا وقتي كه يك شخص به دو زبان بخواهد سخن بگويد يكي از آنها، بر ديگري غلبه دارد، بجز آنچه ما از موسي بن سيّار اسواري نقل كرديم. در ميان اين امّت، پس از ابو موسي اشعري كسي در قرائت از موسي بن سيّار استادتر نبوده است و استادان پس از او به ترتيب عبارت بودند از: عثمان بن سعيد بن اسعد و يونس نحوي و سپس معلّي.» «3»
جاحظ به روايت خود درباره كساني كه در مسجد موسي اسواري به تفسير داستاني پس از وي پرداخته‌اند، ادامه مي‌دهد و اين اشخاص عبارت بودند

از: «ابو علي اسواري كه همان عمر بن فائد است و مدت سي و شش سال داستان، گفت. او تفسير سوره بقره را آغاز كرد و قبل از آن‌كه تمام قرآن را تفسير كند، از دنيا رفت و چون از

_____

(1)- البيان و التبيين، ج 1، ص 290- 291.
(2)- الحيوان، ج 1، ص 35.
(3)- البيان و التبيين، ج 1، ص 368.

رفتارها و معاشرتها آگاه بود و انواع گوناگون تفسير و تأويلها را مي‌دانست، چه بسا يك آيه را در چند هفته تفسير مي‌كرد. از باب مثال آيه جنگ بدر را مي‌خواند و احاديث فراواني را متناسب با آن حفظ داشت و داستانهايي از فنون مختلف به مناسبت ذكر مي‌كرد و در تفسير قرآن دخالت مي‌داد. يونس بن حبيب سخن عرب را از او مي‌آموخت و به آن استدلال مي‌كرد و خصلتهاي پسنديده او، فراوان است.
پس از ابو علي، قاسم بن يحيي، كه همان ابو العباس نابيناست به تفسير داستاني قرآن پرداخت و در داستان‌سرايي كسي همانند او ديده نشده است و شخص ديگري كه با اين دو، و پس از اين دو به داستان‌گويي مي‌پرداخت مالك بن عبد الحميد نابيناست.
بعضي بر اين گمانند كه از ابو علي هرگز غيبت كسي شنيده نشد و با هيچ‌يك از مخالفان و حاسدان و سركشان، معامله به مثل نكرد.» «1»
اين است موقعيّت مفسّران داستان‌سراي معتزله از ديدگاه جاحظ. او زماني نهايت اعتماد را به اين شيوه تفسيري دارد كه هدف اين مفسران توجه دادن به نشانه‌هاي خدا و تشويق بر انديشيدن در عظمت صنع او باشد و همچنين با استفاده از روش داستاني خود قرآن، مردم را از يك سو تشويق و از سوي ديگر تهديد كنند. چنان‌كه خداوند مي‌فرمايد: «داستانهاي گذشتگان را بر ايشان بخوان شايد بينديشند» «2» و نيز مي‌فرمايد: «در داستانهاي گذشتگان براي صاحبان عقل پند و اندرزي كامل است.» «3» و همچنين داستانهاي قرآني را با شيوه رسايي بيان كنند كه در روح اثر گذارد و احساسات نهفته نيكي را در انسان برانگيزد چنان‌كه هدف قرآن، از نقل داستانهايش، اثرگذاري در نفوس است، زيرا از احوال پيامبران و ملتهاي گذشته چيزهايي را نقل مي‌كند كه حضرت رسول صلي اللّه عليه و اله آنها را نيز از قومش مي‌بيند: وَ كُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْباءِ الرُّسُلِ ما نُثَبِّتُ بِهِ فُؤادَكَ «4»، «و ما، همه آنچه از اخبار پيامبران بر تو مي‌خوانيم، براي اين است كه قلب تو را قوي و استوار سازيم.» و شايد شخصي مانند ابو علي اسواري مفسّر داستان‌سرا، به

_____

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 368- 369.
(2)- اعراف/ 176.
(3)- يوسف/ 111.
(4)- هود/ 120.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 239
سبب تخصّصي كه در نقل سرگذشتها و تفسير دارد، بتواند اين هدف را پيگيري كند.
موضع دوم: ديدگاه ديگر جاحظ درباره مفسّران روايي و نقل‌گرا آن است كه در ابتدا از اين گروه چهره‌اي مسخره‌آميز و خنده‌آور ترسيم و سپس به غفلت و تزلزل انديشه‌هايشان اشاره مي‌كند.
اكنون مي‌نگريم كه چگونه جاحظ، دو شخصيّت داستان‌سرا را به بازي مي‌گيرد و مي‌گويد: «به ابو عتاب جرّار گفتم: آيا عبد العزيز غزال را نمي‌بيني كه در داستانهايش چه مي‌گويد؟ گفت چه مي‌گويد؟ گفتم مي‌گويد: كاش خداي تعالي مرا نمي‌آفريد و من در اين ساعت يك چشم مي‌بودم. ابو عتاب گفت: در گفتارش كوتاهي كرده و آرزوي بدي نموده است. امّا من مي‌گويم: كاش خداي تعالي مرا نمي‌آفريد و من در اين ساعت نابينا و بي‌دست‌وپا، مي‌بودم.» «1»
جاحظ از ابو كعب قاضي، داستاني طنزآميز نقل مي‌كند و سپس در توصيف لطيفه‌اي از گفته‌هاي نغز او مي‌گويد: «... و اين ابو كعب كسي است كه هر چهارشنبه در مسجد عتاب، داستان مي‌گفت. روزي از آمدن خودداري كرد و مدت طولاني مردم در انتظارش بودند. ناگهان ديدند كه فرستاده او آمد و گفت: كعب مي‌گويد: به خانه‌هايتان برويد، زيرا من امروز به حالت مستي داخل صبح شدم.» «2»
قصد جاحظ از اين بيانات مسخره‌آميز درباره مفسّران داستان‌سرا، ناچيز شمردن گفته‌هاي آنها و شك در روايات ايشان است كه از چنين انديشه‌هايي صادر شده است،

_____

(1)- الحيوان، ج 3، ص 34- 35.
(2)- الحيوان، ج 3، ص 24- 25. جاحظ درباره عبد الاعلاي قصه‌گو، مي‌گويد: چون تندرستي در او غلبه داشت، احتمال غفلت و بي‌خيالي درباره او مي‌رود و از سخن خودش مصداقي بر اين احتمال هم ذكر مي‌كند. همان مأخذ، ج 1، ص 107. از شمامه حكايت مي‌كند كه گفت: بر روي غذا و نيز صورت يكي از داستان‌سرايان مگس مي‌نشست، وي گفت: خدا قبرها را به وسيله شما زياد كند يعني بميريد و معلوم است كه مگس دفن و قبري ندارد. و شمامه از همين داستان‌سرا در آبادان شنيد كه مي‌گفت: خدايا بر ما و تمام مسلمين شهادت را ارزاني بدار. همان مأخذ، ج 3، ص 324.

تا آن‌جا كه آنها و داستانهايشان در بعضي مجالس به عنوان لطايف و نوادر اخبار شهرت يافته است. چنان‌كه جاحظ مي‌گويد: «برخي از مفسّران و خبرنويسان گمان كرده‌اند كه اهل كشتي نوح از موش در آزار بودند. پس شير، عطسه‌اي زد و از دو سوراخ بيني‌اش يك جفت گربه نر و ماده افتاد. ازاين‌رو، گربه شبيه‌ترين حيوان به شير است و فيل يك جفت خوك از دبر خود خارج ساخت و ازاين‌رو خوك شبيه‌ترين حيوان به فيل است.
كيسان گفت: اگر اين داستان درست باشد بايد گربه نر، آدم گربه‌ها و گربه ماده، حواي آنها باشد. ابو عبيده به كيسان گفت: مگر نمي‌داني كه براي هر نوعي از حيوانات آدم و حوّايي وجود دارد؟ و خودش و بقيّه حضار خنديدند.» «1»
ليكن مفسّران داستان‌سراي پرتلاش و جدّي، از تكريم و احترام جاحظ برخوردار بودند و نزد او جايگاهي عظيم داشتند، چنان‌كه وي درباره يكي از آنها مي‌نويسد: «امّا صالح المري كنيه‌اش ابو بشر، نيك گفتار و خوش مجلس بود، چنان‌كه اصحاب ما گفته‌اند: وقتي كه سفيان بن حبيب وارد بصره و نزد مرحوم عطار پنهان شده بود، آن مرحوم به او گفت: آيا مي‌تواني يك نفر داستان‌سرا در اين‌جا نزد ما حاضر كني تا با تماس گرفتن با مردم و استماع از وي غم را از خود بزدايم؟ سفيان رفت و ابو بشر را با اكراه آورد. عطار گمان كرد كه مقام او نيز مانند بعضي ديگر از قصّه‌گويان است. امّا وقتي كه او آمد و به نطق و تلاوت قرآن وي گوش فراداد و شنيد كه مي‌گويد: «شعبه از قتاده و قتاده از حسن براي ما حديث كرد» شيوه بياني را از او ديد كه هرگز تصور نمي‌كرد. پس سفيان رو به آن مرحوم كرد و گفت: اين‌كه تو آورده‌اي قصه‌گو نيست، بلكه بيم‌دهنده است.» «2»
اشكالي كه جاحظ بر مفسران روايي مي‌گيرد درباره گفتارهاي خرافي و افسانه‌اي آنهاست. جاحظ در حقيقت، در برابر خرافه و افسانه موضع ادبي و ديني دارد. امّا روايت

---

(1)- الحيوان، ج 1، ص 146.
(2)- البيان و التبيين، ج 1، ص 369. از جمله نمونه‌هايي كه جاحظ مفسّران روايي مورد وثوق را معتبر مي‌داند، سخن او درباره جمعي از آنهاست. همان مأخذ، ص 367- 368.

افسانه به عنوان روايتي ادبي بدون توجه به راست بودن مضمون آن، از نظر جاحظ اشكالي ندارد. چنان‌كه درباره بچه غولها، مي‌گويد: «براي مردم در اين نوع داستانها انواعي از ادّعاها به چشم مي‌خورد و علماي بداندیش

آن را محقّق و امكان‌پذير مي‌دانند، همانند انساني كه برطبق ادّعاي آنان از بچّه غولهاست، چنان‌كه اين موضوع را از عمر بن يربوع نقل كرده‌اند. و نيز ابو زيد نحوي نقل مي‌كند كه ماده‌غولي در ميان بني عميم زندگي مي‌كرد تا اين‌كه، فرزندي زاييد و همين‌كه مشاهده كرد كه از ناحيه سرزمين غولان نوري درخشيد، به سوي آنها پرواز كرد.
شاعر مي‌گويد:
رأي برقا فاوضع فوق بكرفلا بك ما اسال و ما اغاما «روشنايي را ديد و به سرعت به سويش پريد و گفت: تو برقي نيستي كه باران مي‌دهد و ابر ايجاد مي‌كند.»
شاعري از آنها براي من شعري با اين مضمون سرود كه جن بر بعضي از آنها وارد شدند. گفت:
اتوا ناري فقلت منون انتم‌فقالوا الجنّ فقلت عموا ظلاما «به سوي آتش من آمدند. گفتم: شما چه كساني هستيد؟ گفتند: جن. پس گفتم شما در تاريكي نمي‌بينيد.»
فقلت الي الطّعام فقال منهم‌زعيم نحسد الإنس الطّعاما «گفتم بياييد به سوي غذا! بعضي از آنها گفتند: ما بزرگاني هستيم كه از غذاي انس خوشمان نمي‌آيد.»
اصل روايت را انكار نمي‌كنيم، آنچه مورد انكار است اعتقاد به آن و تأكيد نسبت به معاني آن است. زيرا بسيارند كساني كه اين‌گونه مطالب را به خاطر شگفت‌انگيز بودن آن نقل مي‌كنند و يا براي اين‌كه مردم حقيقت را از باطل مشخّص سازند، امّا ابو زيد و امثال او مورد اعتمادند، جز اين‌كه هركس گوينده ماهري نباشد و رهبر و پيشواي عالمان
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 242
قرار گيرد ممكن است عمدا آنان را گمراه سازد.» «1»
حتّي جاحظ گاهي به قصد مقابله با دروغ‌بافان و به منظور به‌كارگيري جملات ادبي تا آن‌جا سخن را ادامه مي‌دهد كه به اساطير منجر مي‌شود: «مسخ سوسمار و مارماهي و نيز مسخ سگها و چلپاسه‌ها و اين‌كه كبوتر، شيطان است، سخني است كه از روي شوخي به برخي از برادراني كه مدّعي علم به همه چيز بودند، نوشتيم و اين خرافات و هوش‌آزماييهاي كودكانه را از سؤالات آن قرار داديم ... و گفتيم: ما به مطالبي كه مايه فساد و خرافه است با شما ستيز كرديم تا شما را از طريق استدلال به خبر صحيحي برگردانيم كه براي تأييد معناي ظاهر نقل شده است.
حال اگر تو اي سائل از اين پرسشها در شگفت هستي و اين روش را از نوادر مي‌داني به رساله‌اي كه براي احمد بن عبد الوهاب كاتب نوشته‌ام، رجوع كن كه مجموعه‌اي از اين‌گونه مطالب است.» «2»
امّا موضع ديني جاحظ درباره افسانه و خرافه همان موضعي است كه

مكتب اعتزالي او دراين‌باره دارد. اين مكتب به شدّت از افسانه‌گويي و داستانسرايي نكوهش و انتقاد مي‌كند. برخي از اين افسانه‌ها از طريق پيروان اديان گذشته و بيشتر آنها از طريق اهل كتاب به تفسير راه يافته است. به عنوان نمونه، از جمله اين مرويات اين روايت است: «روايت كرده‌اند كه كعب الاحبار گفته است: در تورات نوشته‌شده كه حوّا در آن وقت به ده كيفر دچار شد و آدم به خاطر اطاعت از حوّا و مخالفت با پروردگارش نيز به ده عقوبت گرفتار آمد و مار كه ابليس در شكمش داخل شد نيز به ده عقوبت مبتلا شد،

_____

(1)- الحيوان، ج 1، ص 185- 186.

(2)- همان مأخذ، ص 308- 311. از سخن مسخره‌آميز او درباره عتبي شاعر، معلوم مي‌شود كه اين روايت براي او نقل و به او نسبت داده شده است كه زماني بر اصحاب كهف داخل شد و شماره آنها را فهميد و آنان لباسهاي وحشتناك و بدنهاي بي‌مو، داشتند و حال آن‌كه خداوند متعال به پيامبرش صلي اللّه عليه و اله فرموده است:

«اگر بر آنها مشرف مي‌شدي با فرار خود به آنان پشت مي‌كردي و از آنها بسيار مي‌ترسيدي» (كهف/ 18) الحيوان، ج 3، ص 44.

شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 243

عقوبتهايي كه حوّا و همه زنان به آن دچار شدند عبارت‌اند از: ازاله بكارت؛ درد زاييدن؛ رسيدن به حالت جان كندن؛ پوشاندن سر؛ ناملايماتي كه زن زائو در حال نفاس مي‌بيند؛ خانه‌نشيني؛ حيض؛ تسلّط مردان بر آنها و امثال آن ....

عقوبتهايي كه آدم به آن دچار شد، عبارتند از: كاسته شدن از حرمت و موقعيّت او؛ و ترس از جانوران و درندگان؛ به زحمت افتادن در زندگي؛ انتظار مرگ؛ سكونت در زمين؛ برهنه شدن از لباسهاي بهشت؛ گرفتار شدن به دردهاي اهل دنيا؛ دشواري در امان ماندن از شرّ ابليس؛ محاسبه نگاهش و بالأخره معروف شدن به نام يكي از عصيان كنندگان ....

عقوبتهايي كه مار به آن دچار شد: از بالهايش كاسته شد؛ پاهايش قطع و مجبور شد بر روي شكم راه رود؛ پوستش برهنه شد تا آنجا كه گفته مي‌شود فلان چيز برهنه‌تر از مار است؛ زبانش از وسط شكافته شد؛ به همين علت هرگاه از كشته شدن بترسد زبانش را بيرون مي‌آورد تا مردم را بترساند؛ مردم را دشمن خود مي‌داند و از آنان مي‌ترسد و خدا آن را نخستين حيواني قرار داد كه گوشت و خونش مطرود و منفور است؛ و دروغ و ستمگري را به او نسبت دهند.

نيز مي‌گويد: زمين بر اثر اين‌كه خون پسر آدم را آشاميد به ده عقوبت گرفتار آمد:

خارها در آن روييد؛ كويرها در آن به وجود آمد؛ دريا در آن پديدار گشت؛ بيشتر آبهايش شور شد؛ جانوران و درندگان در زمين آفريده شدند؛ قرارگاه شيطان و معصيت‌كاران گرديد؛ جهنم را در آن قرار داد و ميوه‌اش بدون گرما قابل رشد نيست و به همين سبب تا قيامت در عذاب است و به علاوه در زير پاي شتران و سم چهارپايان و ديگر موجودات لگدمال مي‌شود و خداوند آن را شورمزه قرار داده است ...». «1»
جاحظ نظريه خود را درباره مرويات كعب الاحبار چنين بيان مي‌كند: «من گمان مي‌كنم كه بيشتر آنچه از كعب نقل‌شده و اين‌كه وي اظهار داشته كه اين مطالب در تورات نوشته‌شده يا اين‌كه آنها را در كتابهاي پيامبران ديده است، منظورش كتابهايي

_____

(1)- الحيوان، ج 4، ص 192- 201.

است كه از سليمان به ارث رسيده و يا كتابهايي از قبيل كتاب اشعيا و ديگران و آنچه از كعب درباره خصوصيّات عمر بن خطاب و امثال او نقل مي‌كنند، اگر آنها راست گفته باشند و او نيز اخبار دروغي جعل نكرده باشد، دليلي براي سخن كعب نداريم مگر آنچه درباره او بيان داشتيم.» «1»
بنابراين، جاحظ نسبت به كعب الاحبار حسن ظنّ دارد. هرچند وي خود خبر دروغي نمي‌ساخت بلكه افسانه‌هايي را كه در كتابهاي پيامبران وجود داشت، نقل مي‌كرد. لذا وي مردي عادل و بي‌طرف است و به همين ترتيب است انتقاد جاحظ از داستان‌گويان معتزله‌اي كه افسانه نقل كرده‌اند: «عبد الرّحمان بن كيسان چنين سروده است:
فكان رطيا يوم ذلك صخرهاو كان خضيدا طلحها و سيالها «2» «در آن روز، سنگهاي سخت زمين، نرم بود و درختان تنومند و خاردار، ضعيف و بي‌خار».
چنان‌كه مي‌بينيد شاعر گمان كرده است كه سنگهاي سخت قبلا نرم بوده و درختان بزرگ و خاردار، باريك و بي‌خار بوده‌اند. بعضي از مفسّران و بزرگان، گمان كرده‌اند كه خارها، روزي بر درختان ظاهر شد كه نصارا گفتند: مسيح پسر خداست.
مقاتل مي‌گويد اين عقيده را ابو عقيل سوّاق كه از راويان و حاملان حديث از ابن كيسان بوده، براي ما نقل كرده و همو گفته است كه سنگهاي سخت در اوّل نرم بوده و لذا قدم حضرت ابراهيم عليه السّلام بر روي سنگ (مقام ابراهيم) اثر گذاشته، چنان‌كه قدمهاي ساير مردم در آن زمان اثر مي‌گذاشته است، امّا خداي تعالي همه اين آثار را محو كرده و از بين برده و تنها اثر مقام ابراهيم را باقي گذاشته است و اين خود دليل عظمت ابراهيم عليه السّلام است كه خداوند بجز رد پاي او، بقيه را محو كرده است و اين نه به‌خاطر آن است كه

(1)- همان مأخذ، ص 202- 203.
(2)- سيال: گياهي است با خارهاي سفيد و دراز كه در وقت كندن خارهايش، شير از آن مي‌ريزد. ترجمه منجد الطّلاب. م.

ابراهيم پاي خود را روي سنگ خشك گذاشته و بر آن تأثير گذاشته است.»
جاحظ اين مرويات را به باد انتقاد مي‌گيرد و هدفش- آن‌گونه كه مكتب اعتزالي‌اش ايجاب مي‌كند- آن است كه انديشه را از بند خرافاتي كه هيچ دليل و روايت درستي بر اثبات آن وجود ندارد، آزاد سازد.
از اين‌رو، مي‌گويد: «من حرف خود را با دليل ثابت مي‌كنم و از ياوه‌گويي و نسبت دادن چيزي به خودم كه از من نيست به خدا پناه مي‌برم. اكنون مي‌گويم: اگر متكلمان نبودند، عموم امّتها هلاك مي‌شدند و اگر معتزله نبودند نيز توده ملّتها از بين مي‌رفتند.
حال اگر نگويم چنانچه ابراهيم و اصحابش نبودند، عوام معتزله هلاك مي‌شدند، اين را مي‌گويم كه ابراهيم براي معتزله راههايي را هموار كرد و گره از كارهايشان گشود و درهايي برايشان باز كرد كه منافع آن آشكار شد و نعمت فراوان آنها را فراگرفت.» «1»
گاهي جاحظ روايتي دروغ را با تمسخر و زخم‌زبان باطل مي‌كند: «ابو علقمه گفته است: نام گرگي كه يوسف را خورد «رجحون» بود. يكي به او گفت: يوسف را گرگ نخورد، بلكه به دروغ به گرگ نسبت دادند و به اين علت خداوند فرمود: «برادران يوسف پيراهن وي را آلوده به خون دروغين نزد پدر آوردند.» «2»
گفت: پس نام گرگي است كه يوسف را نخورده، و آيا سزاوار است كه اين اسم براي تمام گرگها باشد، زيرا هيچ گرگي يوسف را نخورده است؟.» «3»
همان‌گونه كه بعضي اساطير از اهل كتاب نقل شده، برخي ديگر از اعراب حكايت شده است مانند بعضي از سخنان آنان درباره ازدواج جنها با انسانها كه در اين باره به آياتي از قرآن استناد جسته‌اند. جاحظ به اين مطلب اشاره كرده و گفته است:
«اعراب و امثال آنها در اين‌باره زياده‌روي و اشتباه مي‌كنند و بعضي از اهل تأويل، در اين باب چيزي را تجويز مي‌كنند كه جايز نيست.» «4»

---

(1)- الحيوان، ج 4، ص 205- 206.
(2)- يوسف/ 18.
(3)- همان مأخذ، ج 6، ص 477.
(4)- الحيوان، ج 6، ص 161- 164 و 196- 220 عقايد آنها را درباره جن

ذكر مي‌كند.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 246
معتزله، براي جنّ و غول كه از افسانه‌هاي عرب گرفته شده به علل روان‌شناختي آن پرداخته‌اند و جاحظ در اين‌باره چنين گفته است: «ابو اسحاق درباره آنچه اعراب ياد كرده‌اند (نواختن جنيان و بازي غولان) مي‌گويد: اساس اين كار آن است كه اين گروه، وقتي در بيابان فرود آمدند، ترس آنان را فراگرفت و تنهايي و سكونت آنها در اين سرزمينها و نيز دوري ايشان از انسانها، به طول انجاميد، بويژه آن‌كه بي‌كار و بي‌يار و ياور بودند و در حالت تنهايي نمي‌توانستند اوقات را سپري كنند و پيوسته در تفكر و آرزو به سر مي‌بردند و همين تفكر و خيال بود كه زمينه وسوسه و هراس را براي آنها فراهم مي‌كرد.» «1»
پس از بيان انواع تفاسير از ديدگاه جاحظ، سرانجام به آخرين نوع تفسير او مي‌پردازيم كه تفسير لغوي اوست:

جاحظ نسبت به ارزش مطالعات لغوي و اهميّت كاربرد الفاظ در معاني احتمالي اين الفاظ توجه خاصّي دارد كه سزاوار است پيش از قرار گرفتن لفظ در جاي مناسب خود در عبارت، از اين معاني آگاهي حاصل شود.
ما بدون پرداختن به ارزشيابي نقش فرقه معتزله در لغت، تنها گفتار جاحظ را در بحث لغوي بيان مي‌كنيم، زيرا معتزله اهل انديشه و گفتگو هستند و هدفشان اقناع عقلي و تأثيرات ادبي است كه خود نياز به بحث جداگانه‌اي دارد.
جاحظ براي كسي كه به جستجوي علم و يا پژوهشهاي كلامي مي‌پردازد، مهارت در مفردات لغت و نظام ساختار عبارات و روش تعبير را ضروري مي‌داند: «در ميان عربها، مثلها و اشتقاقات و ساختارها و موارد خاصي وجود دارد كه سخن را بر معاني موردنظر خود حمل مي‌كنند. امّا مواردي نيز هست كه الفاظ، معاني ديگري مي‌دهند و كسي كه آن موارد و معاني را نشناسد، نسبت به تأويل كتاب و سنّت و شاهد و مثالها

---

(1)- الحيوان، ج 6، ص 248- 249.

بي‌اطلاع خواهد بود. چنين فردي كه به نحوه كاربرد اصطلاح آشنايي ندارد، اگر در علوم گوناگون بينديشد، خود به نابودي كشيده مي‌شود و ديگران را نيز به هلاكت مي‌اندازد.» «1»
جاحظ با آگاهي گسترده‌اي كه دارد، مي‌گويد: بعضي از الفاظ هرچند از نظر كتابت و تلفّظ با يكديگر همانند هستند، امّا با اختلاف موارد و شروط، معاني گوناگوني دارند و اين خود بحثي است كه معاصران به آن اهمّيّت مي‌دهند و درباره آن چنين مي‌گويند: دانش معني‌شناسي، از پديده‌هاي جديد پژوهش است ....
جاحظ مي‌گويد: «گاهي اسمي با اسمي ديگر از نظر لفظ و نوشتن شباهت دارد، ليكن از لحاظ كاربرد و معنا مختلف است و هرگاه چنين باشد؛ بهترين معناي لفظ را از كساني كه به آن تكلّم مي‌كنند، يا از قراين حاليه و مقاليه و نيز از حالات كساني كه مخاطب قرار گرفته‌اند، مي‌توان دريافت. آنچه گفتيم خلاصه مطلب بود. امّا شرح و تفسيرش طولاني‌تر است.» «2»
جاحظ در اين زمينه، بحثي تطبيقي دارد كه ما پس از تفصيل نظريّه لغوي به آن خواهيم پرداخت.
جاحظ از ديدگاه لغوي به شكل زيبا و تازه‌اي درباره فرهنگ لغت هر گروهي سخن مي‌گويد و تقواي علمي را هم زير پا نمي‌گذارد، به گونه‌اي

كه ما امروز مهارت هر اديبي را از سخنان او مي‌توانيم تشخيص دهيم. چه، جاحظ به نقد فرهنگ لغت زنادقه و اديبان اعم از شاعران و نويسندگان مي‌پردازد و آن‌گاه علّت آرايش لفظ را در فرهنگ واژگان زنادقه بيان مي‌كند: «... اصل اين است كه زنادقه در كتابهايشان الفاظي دارند كه آنها را آرايش مي‌دهند، زيرا وقتي كه الفاظشان از معاني خالي باشد، با زحمت به چيزي تمايل پيدا مي‌كنند كه اغلب، مختصرتر و آسانتر باشد.
براي هر قومي الفاظي است كه براي آنها ارزش خاصّي دارد و همچنين هر گوينده و سخنران و شاعر و سراينده‌اي در تمام جهان، ناگزير از به كاربردن الفاظ و لهجه‌هاي مخصوصي است كه بتواند با استفاده از آنها سخن بگويد، هرچند خود داراي

_____

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 153- 154.
(2)- الحيوان، ج 1، ص 306.

علمي وسيع و به معاني و الفاظ زيادي دسترسي داشته باشد.
بنابراين، كليد واژه‌هايي كه نزد زنادقه متداول و با طبيعت آنان سازگار و بر زبانشان جاري مي‌باشد، اينهاست: تناكح، نتايج، مزاج، نور، ظلمت، دفاع، متاع، ساتر، غامر، منحل، بطلان، وجدان، اثير، صديق و عمود السّبح «1» و واژه‌هايي از اين قبيل. اگرچه اين الفاظ از نظر مردم و دين ما و نيز نزد عوام و مردم معمولي، بيگانه و متروك و نامأنوس است و آنها را بجز افراد خاصّ و متكلمان به‌كار نمي‌برند.» «2»
جاحظ چنين اظهار مي‌دارد كه زبان در حال تغيير و تحول است؛ برخي واژه‌ها متروك مي‌شود و واژه‌هاي ديگري از طريق اشتقاق رسميت پيدا مي‌كند، چراكه هر پديده اجتماعي در معرض تحوّل و دگرگوني است. او مي‌گويد:
«مردم، بسياري از چيزها را كه در دوران جاهليّت كاربرد داشته است رها كرده‌اند، از جمله اين‌كه در جاهليت «خراج» را «اتاوه» و «رشوه» و نيز هرچه را كه سلطان مي‌گرفته، «حملان» و «مكس» مي‌گفتند و همچنين در بسياري از موارد، جملات:
انعم صباحا، و انعم ظلاما، را رها كرده‌اند و مي‌گويند: كيف اصبحتم و كيف أمسيتم؛ و برده به مالكش نمي‌گويد: «ربّي»، مثل رب الدّار و رب البيت: «صاحب منزل و صاحب خانه». و نيز اطرافيان ارباب و پادشاه به او نمي‌گويند. ربّنا و نامهايي پديد آمده كه قبلا وجود نداشته و از نامهاي زمانهاي گذشته، از باب تشبيه، چيزهايي را مشتق ساخته‌اند از قبيل اين‌كه به كساني كه دوران جاهليت و اسلام را درك كرده‌اند «مخضرم» مي‌گويند و همانند تيمّم كه خدا مي‌فرمايد: فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً «3»، «پس خاكي

جستجو كنيد و تيمم

_____

(1)- همان مأخذ، ج 3، ص 365- 367، در پانوشت همين صفحه راجع به كلمه «عمود السّبح» مي‌نويسد:
منظور از سبح عروج و صعود به آسمان است و به وسيله اين عمود وهمي (معنوي) تسبيحات و تقديسها و سخنان پاك و كارهاي خير به آسمان بالا مي‌رود. اين چيزي است كه ماني گفته است، مراجعه شود به كتاب الفهرست، چاپ مصر، ص 461. در اصل «الصبح» بوده و در جزء اول، ص 57 نيز راجع به اين كلمه صحبت شده است. الحيوان.
(2)- الحيوان.
(3)- نساء/ 43.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 249
نماييد.»
نيز فرموده است: فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ، «آن‌گاه صورتها و دستهايتان را با آن مسح كنيد» اين جمله را فراوان به كار مي‌برند، تا آنجا كه از تيمم به مسح تعبير مي‌كنند. چنين است عادتها و كارهايشان در هر چيزي كه بسيار با آن در تماس باشند ...» «1»
جاحظ درپي اين سخن مي‌گويد: «از نامهاي جديدي كه جاي نامهاي زمان جاهليت را گرفته اين است كه در اسلام به كسي كه حج به جا نياورده «صروره» گفته مي‌شود و حال آن‌كه اگر اشعار جاهليت را بخوانيم، مي‌بينيم كه اين اسم برخلاف اين معنا به‌كار رفته است، چنان‌كه ابن مقروم الضّبي چنين گفته است:
لو انّها عرضت لأشمط راهب‌عبد الإله صرورة متبتّل «اگر آن زن، در مقابل ترساي پيري كه خدا را عاشقانه عبادت مي‌كند ظاهر شود.»
لدنا لبهجتها و حسن حديثهاو لهمّ من ناموره بتنزّل «به دليل جلوه او و زيبايي سخنش، به او نزديك مي‌شود و از جايگاه خود به زير مي‌آيد.»
«صرورة» نزد اعراب جاهليت به كسي گفته مي‌شود كه بالاترين مردم در مراتب عبادت باشد، ولي امروز اسم است براي كسي كه حج به جا نياورده و مستطيع نباشد، يا آن را تضييع كرده و يا منكر آن باشد. بنابراين، يك لفظ دو معناي مختلف به خود گرفته است.» «2»
سپس جاحظ از اين سخن كلّي درباره الفاظ متروك زمان جاهليت و الفاظ جديد در اسلام صرف‌نظر كرده و به معاني جديد الفاظي كه در قرآن به كار رفته، پرداخته است: «وقتي عربها، از عباراتشان عبارتهايي و از نامهايشان نامهايي مشتق سازند، اكنون كه زبان از خداوند است كه به آنان به عاريه داده شده و خداوند خود و آنها را آفريده و تمكّن بخشيده و به سويشان الهام كرده و آگاهشان ساخته، و در عين حال، اين عمل

اشتقاق، از آنها، در نزد تمام مردم، كار درستي محسوب مي‌شود. پس كسي كه خود، اين

_____

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 334- 337.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 347.

نعمت را به آنها عاريه داده، سزاوارتر است كه واژه‌اي را از واژه‌اي مشتق سازد كه البته اطاعت و پذيرفتن آن بر همه واجب است. چرا كه او مي‌تواند، نامها را وضع كند و از آنها هرچه بخواهد مشتق سازد و بر اين اساس كتابش را «قرآن» ناميده با اين‌كه اين نام بي سابقه بوده است و سجده كردن در برابر خورشيد را «كفر» دانسته، با اين‌كه اين سجده، كفر نيست، مگر اين‌كه مستلزم ترك سجده‌اي باشد كه نشانه ايمان است (يعني سجده خدا) و ترك چيزي، تحقق پيدا نمي‌كند مگر با ابزار آن و در همان مدت زماني كه عمل تحقق يابد و سجده خورشيد، بدل و نتيجه ترك سجده خدا باشد كه در اين صورت سجده كردن خورشيد كفر خواهد بود. وقتي كه سجده كردن كفر باشد، انكار هم خواهد بود، وقتي كه انكار باشد، شرك هم خواهد بود. پس، نه سجده مطلق انكار است و نه انكار شرك، مگر به توجيهي كه منجر به شرك شود.» «1» با اين بيان جاحظ معتقد است كه معناي سجده با اختلاف موارد تغيير مي‌كند، چنان‌كه در برابر خورشيد، كفر، و در مقابل خداوند ايمان محسوب مي‌شود.
همچنين، جاحظ يكي ديگر از الفاظ مشتق قرآني و معناي جديد آن را بيان مي‌كند و آن، لفظ «منافق» است كه علاوه بر معناي نخست و اصلي‌اش به معناي ديگري نيز آمده است. جاحظ به رابطه‌اي كه ميان معناي نخست و معناي جديد اين واژه وجود دارد و قرآن انسان را به آن توصيف كرده، اشاره مي‌كند و مي‌گويد: «يرابيع» (موشهاي دو پا) نوعي از موش است. و نيز مي‌گويد: «نافقاء» يكي از سوراخها و خانه‌هايي است كه اين موش در زمين حفر مي‌كند و به آن قاصعاء و دامّاء و راهطاء «2» نيز مي‌گويند، و هنگامي

_____

(1)- الحيوان، ج 1، ص 348.
(2)- براي لانه‌هاي تودرتوي موش، هفت نام گفته‌اند: نافقاء، تاصعاء، دامّاء، راهطاء، عانقاء، حاثياء و لغز.
نافقاء: جايي از لانه موش است كه آن را نازك كرده، تا هرگاه تعقيب شود با سرش آن را خراب و فرار كند.
قاصعاء: لانه‌اي است كه آن را مي‌كند و پس از داخل شدن در آن، درش را مي‌بندد كه جانوري داخل نشود و بعضي گفته: در نخستين لانه يا در لانه‌اي

است که پس از دامّاء آن را حفر کرده، بعضي گفته‌اند: خاکي است که با آن در لانه را مي‌بندد، از قصع که ضميمه کردن چيزي به چيزي است.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 251
که موش خانه‌هايش را حفر مي‌کند گفته مي‌شود: نفّق اليربوع، مضارع و مصدر آن چنين است: ينفّق تنفيقا، چنان‌که شاعر گفته است:
فما امّ الرّدين و ان ادلّت‌بعالمة باخلاق الكرام «امّ الرّدين اگرچه ناز بفروشد از اخلاق بزرگان آگاهي ندارد.»
اذا الشّيطان قصّع في قفاهاتنفّقاه بالحبل التّوأم «هرگاه شيطان در خانه‌هاي پشت سر او مسکن بگيرد، با ريسمان درهم بافته او را بيرون مي‌آورد.»
وقتي که اين موش در يکي از اين لانه‌ها تحت تعقيب قرار گيرد، فرار مي‌کند.
يعني از نافقاء خارج مي‌شود و اگر در اين لانه تعقيب شود به قاصعاء مي‌دود. گفته مي‌شود: انفقته انفاقا، وقتي که بر سرش فرياد زنند، تا بيرون آيد، و نفق همان وقتي است که موش از نافقاء بيرون مي‌آيد.
نيرنگ بازي‌هاي اين موش دو پا، با ساختن لانه‌هاي متعدد به نامهاي: نافقاء و قاصعاء و دامّاء و راهطاء. و جمع‌آوري خاکها «جلو» سوراخها، و اقدام به چاره‌انديشي و محافظت و به غلط انداختن کساني که وي را تعقيب مي‌کنند، و پناه بردن از چيزي به چيزي ديگر و آگاهي او، به راههاي فريب و نيرنگ، و چگونگي غافل ساختن دشمن از واقعيت و به سرعت راه رفتن بر روي زمين، چه در دشت و چه در زمينهاي نرم که اثرش را نتوانند پيدا کنند، و به‌کار بردن «توبير» يعني راه رفتن روي پاشنه پا به‌طوري که اثرش معلوم نشود، و ديگر فريبکاري‌هاي اين حيوان از کارهاي بسيار شگفت‌آور به شمار مي‌آيد.

_____

دامّاء: نام ديگري براي آن است زيرا به معناي خاکي است که موش از لانه‌اش مي‌کند و بيرون مي‌آورد و لانه‌اش را با آن اندود مي‌کند.
راهطاء: نخستين سوراخي است که ايجاد مي‌کند. زهري مي‌گويد: بين نافقاء و قاصعاء است که فرزندانش را آن‌جا مخفي مي‌کند. ابو الهيثم گويد: خاکي است که آن را دم در قاصعاء قرار مي‌دهد. لسان العرب، ماده نفق، قصع، دمم، رهط. م.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 252
خداوند عزّ و جلّ، کسي را که در باطن کافر است و تظاهر به ايمان مي‌کند و خلاف آنچه در باطن دارد نشان مي‌دهد، چنان‌که موش دو پا، در ساختن، نافقاء و قاصعاء چنين مي‌کند، منافق ناميده است. اين نام در زمان جاهليت براي اين‌گونه اشخاص به‌کار برده نمي‌شد، ولي خداوند در قرآن

اين اسم را از اين اصل مشتق ساخته است.» «1»
جاحظ به الفاظ قرآني كه بر معاني جديدي دلالت دارد، مثل قرآن، فرقان، تيمّم و فاسق ... اشاره مي‌كند.
وي اين نظريه لغوي را هنگامي كه نصّ قرآن را بررسي مي‌كند، با كمال جديّت به كار مي‌بندد.
الف: او به صراحت بيان ميكند كه هيچ‌كس در اين‌كه لفظ معناي اصلي خود را بدهد مخالفت ندارد و گاهي براي چنين لفظي به نصّي كه مورد تأييد واقع شده استشهاد مي‌كند. جاحظ در سياق يك روايت، به بررسي آن از جنبه تفسير لغوي مي‌پردازد و مي‌گويد: «پسر كلبي از پدرش از ابو صالح از ابن عباس نقل مي‌كند كه قيس بن مخرمه، پسر مطّلب بن عبد مناف در اطراف خانه كعبه سوت مي‌زد و صدايش از كوه حراء شنيده مي‌شد. خداوند متعال فرمود: وَ ما كانَ صَلاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكاءً وَ تَصْدِيَةً «2»، «و نماز آنها نزد خانه كعبه، جز سوت و كف زدن كه خلق را از خانه خدا منع مي‌كند چيز ديگري نبود». در اين‌جا «تصديه» به معناي «تصفيف» يعني كف زدن و «مكاء» به معناي «صفير» سوت زدن و چيزي مانند آن است. عنتره چنين سروده است:
و حليل غانية تركت مجدّلاتمكو فريصته كشدق الاعلم «3» «چه بسا همسر زن زيبايي را بر روي زمين افكندم در حالي كه از ترس، صداي لرزش عضله ميان كتف و سينه‌اش شنيده مي‌شد مانند صداي نفسي كه از شكاف لب

_____
(1)- الحيوان، ج 5، ص 276- 280.
(2)- انفال/ 35.
(3)- البيان و التبيين، ج 1، ص 123. براي آيه عين اين مطلب را در كتاب الحيوان، ج 4، ص 188 ذكر مي‌كند.

بالاي شكافته لب بيرون آيد.» «1»
درباره تغيير معناي «خضرة: سبزي» و كاربرد آن در قرآن نيز مطالبي بيان كرده است: «معناي اصلي خضرة، رنگ سبز ريحان و سبزيهاست، امّا بعدها اين رنگ را براي آهن و آسمان نيز آوردند تا آن‌جا كه، سرمه و شب را نيز چنين توصيف كردند، شمّاخ بن ضرار چنين سروده:
و رحن رواحا من زرود فنازعتزبالة جلبابا من اللّيل اخضرا «آنها بامداد از «زرود» بيرون شدند، پس زباله (اسم مكاني) با پوستيني از شب كه سبزرنگ بود به رقابت برخاست.»
زاجر چنين سروده است:
حتّي انتضاه الصّبح من ليل خضرمثل انتضاء البطل السّيف الذّكر «تا اين‌كه

صبح، او را از شب تاريك بيرون آورد، مانند شمشير كشيدن پهلوان و تاختن سوار كار.»
خداوند متعال فرموده است: وَ مِنْ دُونِهِما جَنَّتانِ* فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ* مُدْهامَّتانِ «2»، «غير از دو بهشتي كه براي خائفان گفته شد دو بهشت ديگر نيز وجود دارد، پس كدام يك از نعمتهاي پروردگارتان را تكذيب مي‌كنيد؟، درختانش در نهايت سبزي است.» گفته‌اند معناي «مدهامّتان» اين است كه از زيادي آبياري شدن سبزي آنها متمايل به سياهي شده باشد. به سرزمين عراق به سبب رنگ شاخه‌هاي نخل و آب فراوان آن «سواد» مي‌گويند.» «3»
مقصود جاحظ از اين بحث لغوي، توجه به تأويل نصّ قرآن است كه مورد اتّفاق معتزله مي‌باشد، زيرا آنها وقتي كه ديدن خدا را با حواس ظاهري انكار مي‌كنند،

_____

(1)- شاعر، صداي لرزش گوشت ميان كتف و سينه را از ترس، به خروج نفسي از ميان دو لب شخص شكافته لب تشبيه كرده است و ديگري گفته است: گستردگي زخم را به شكاف لب بالاي شكافته لب تشبيه كرده است. مجاني الحديث عن مجاني الادب، ج 1، ص 158، شرح معلّقه عنترة بن شداد.
(2)- رحمن/ 62- 64.
(3)- الحيوان، ج 3، ص 246- 249.

مي‌كوشند كه براي فعلهاي «رأيت» و «نظرت» معاني ديگري پيدا كنند، چنان‌كه جاحظ مي‌گويد: (... سخن خداوند: «آيا نديدي كه پروردگارت با قوم عاد چه كرد.» «1» و اين گفتار خداوند: «به پروردگار خود نمي‌نگري كه چگونه سايه را بر سر عالميان بگسترانيد.» «2» و اين آيه: «و شما، پيش از دستور جهاد آرزوي مرگ در راه خدا مي‌كرديد، چگونه است امروز كه به جهاد مأمور شديد، سخت نگران مي‌باشيد» «3» در همه اين آيات مقصود از رؤيت، ديدن به غير چشم ظاهري است.
جاحظ در باب ديگري مي‌گويد: مقصود از واژه رؤيت در سخن خداوند: «و آنها را مي‌بيني كه به تو نگاه مي‌كنند، امّا نمي‌بينند» «4» يا سخن كسي مي‌گويد: «ديدم كه آن مرد چنين و چنان مي‌گويد» و «شنيدم كه خدا چنين و چنان گفت» و «فلاني شمشير را مي‌بيند» و «فلاني رأي ابو حنيفه را مي‌بيند» و «عقل فلاني را خوب ديدم» ديدن با چشم ظاهر نيست. ابن مقبل سروده است:
سل الدّار من جنبي جبّر فواهب‌بحيث يري هضب القليب المضيح «سراغ خانه را از دو طرف جبّر و واهب (دو مكان است) بگير. در آن‌جا كه مضيح

(مكاني است) بلندي چاه را مي‌بيند. (مقابل آن قرار دارد)»، مثلا وقتي كوه در مقابل كوه قرار گيرد، گويي آن را مي‌بيند. عربها مي‌گويند: «خانه فلاني به خانه فلاني نگاه مي‌كند» (روبه‌روي هم هستند) و خانه‌هاي فلان قبيله به يكديگر نگاه مي‌كنند، يعني روبه‌روي هم‌اند. پيامبر صلّي اللّه عليه و آله فرمود: «من از هر مسلماني كه معاشر با مشركي باشد، بيزارم».
اصحاب گفتند: براي چه، يا رسول اللّه صلّي اللّه عليه و آله؟ فرمود: «زيرا نبايد مسلمان چنان به مشرك نزديك شود كه هريك آتشي را كه ديگري در خانه‌اش روشن مي‌كند ببينند» «5» عربها مي‌گويند: «وقتي كه مستقيم به طرف جلو مي‌روي و كوه به تو نگاه مي‌كند، طرف راست خود را بگير.»

---

(1)- فجر/ 6.
(2)- فرقان/ 45.
(3)- آل عمران/ 143.
(4)- اعراف/ 198.
(5)- براي اين حديث معاني زيادي نقل شده است به كتاب لسان العرب ماده «رأي» مراجعه شود. م.

كميت چنين سروده است:
و في ضبن حقف يري حقفه‌خطّاف و سرحة و الأجدل «او در كنار تپّه‌اي از شن قرار دارد كه پرنده و چهارپا و شاهين آن را مي‌بينند.») «1»
خلاصه سخن اين‌كه در اين موارد «رؤيت» به معناي علم و «نظر» به معناي مقابل و روبه‌رو است.
ب: از جمله موارد بحث لغوي جاحظ آن است كه معناي لفظ را با دقت از طريق مفهوم تعبير قرآني به دست مي‌آورد و آن را مشخّص مي‌كند، نظير لفظ «بدو» «... اهل بدو» ساكنان بيابان عرب و عجم را شامل مي‌شود و دليلش اين است كه گاهي در قرآن بر هر دو اطلاق مي‌شود. چنان‌كه خداوند فرموده است: وَ جاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي «2»، «و شما را از آن بيابان دور به اين‌جا آورد، پس از آن‌كه شيطان ميان من و برادرانم فساد كرد و جدايي افكند.»
ج: گاهي جاحظ به رابطه معنوي كه معاني لفظ قرآن را با هم مرتبط مي‌سازد، توجه مي‌كند همانند كلمه «صياصي» «3». به عنوان نمونه، درباره برخي از خصلتهاي خروس چنين مي‌گويد: «... در خروس اهلي كه نوعي از پرندگان است، گونه‌اي از تدبيرهاي جنگي و فرهنگ و مديريت وجود دارد، زيرا اين حيوان مي‌تواند پنجه خود را در چشم خروس ديگري فرو ببرد و به كشتارگاه نزديك شود و اشتباه هم نكند.
همچنين، اين حيوان در فاصله كوتاه به سرعت به بالا مي‌پرد و سلاحش تيز

است و رفتارش عجيب است كه اختصاص به خود او دارد. به همين دليل، شاخ گاو را نيز «صيصيه» گفته‌اند و سپس قلعه‌هايي را كه در مدينه، وسيله جلوگيري از دشمن بود نيز صياصي ناميده‌اند، چنان‌كه خداوند مي‌فرمايد: وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ

---

(1)- الحيوان، ج 7، ص 200- 201.
(2)- يوسف/ 100.
(3)- صياصي، جمع صيصيه به معناي قلعه‌هاي محكم است و سپس به هر وسيله دفاعي نيز اطلاق شده است مانند شاخ گاو و شاخكي كه در پاي خروس است و چنان‌كه از آيه معلوم مي‌شود، يهود قلعه‌هاي خود را در كنار مدينه در نقطه مرتفعي ساخته بودند .... تفسير نمونه، سوره احزاب، ذيل كلمه صياصي. م.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 256
مِنْ صَياصِيهِمْ «1»، «خداوند گروهي از اهل كتاب را كه از مشركان عرب، حمايت كردند، از قلعه‌هاي محكمشان پايين كشيد ...».
عربها، شخص زره‌پوش و حامل سپر را، صاحب سلاح مي‌ناميدند، امّا بعدها كه نام سلاح خروس و وسيله دفاعي آن را «صيصيه» گفتند، شاخ گاو را هم «صيصيه» ناميدند؛ زيرا وسيله دفاعي گاو است و به شاخك پاي خروس شباهت دارد، هرچند از آن بزرگتر است. به همين مناسبت برج و باروها، پناهگاهها و حصارها را كه وسيله دفاعي آنهاست و جايگزين سپر و زره و كلاه خود آنها مي‌باشد، آنها را نيز در حكم سلاح دانستند و «صياصي» ناميدند و سپس دندانه شانه بافنده را كه با آن، تار و پود چادرها را مي‌بافند- كه به شاخك پاي خروس شباهت دارد و درازتر از آن است و مانع از خرابي رشتن و بافتن است، و همچنين از اين لحاظ كه شانه در دست بافنده مانند سلاحي است كه هرگاه كسي بخواهد او را بزند، به وسيله آن مي‌تواند از خود دفاع كند- صيصيه گفته‌اند، چنان‌كه دريد بن صمد در اين رابطه چنين سروده است:
نظرت اليه و الرّماح تنوشه‌كوقع الصّياصي في النّسيج الممدّد «نگاه كردم به او، در حالي كه نيزه‌ها به او چنگ زده بودند، مانند فرو رفتن دانه‌هاي شانه بافندگي در ميان پارچه.» «2»
د: گاهي جاحظ در بعضي از كاربردهايي كه قرآن براي الفاظ دارد به جستجو پرداخته است مثلا درباره «ماء» در حالي كه كاربرد قرآني را در ميان انبوهي از متون ادبي و احاديث نبوي آورده است، چنين مي‌گويد: «خداوند فرموده است: أَنْهارٌ مِنْ ماءٍ غَيْرِ آسِنٍ «3»، «در آن باغ بهشت نهرهايي است از آب زلال كه هيچ دگرگوني از بوي بد و ناخالص در آن نيست.» مي‌بينيم كه قرآن از ويژگيهاي آب بهشت تنها «عدم تغيير طعم»

را يادآور شده، زيرا آب وقتي كه سالم و خالص باشد، بايد تنها به خاطر صافي و گوارايي و سردي و خوش مزگي و نيكويي و پسند ذائقه بودن كه از صفات طبيعي آن است،

_____

(1)- احزاب/ 26.
(2)- الحيوان، ج 2، ص 234- 236.
(3)- محمد/ 15.

آشاميده شود. و نيز خداوند فرموده است: قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَ كَشَفَتْ عَنْ ساقَيْها «1»، «به او گفته شد: داخل حياط قصر شو، وقتي آن را ديد خيال كرد نهر آبي است و ساق پاي خود را برهنه كرد». چون بهترين ستايش براي شمشير آن است كه گفته شود گويي آبي است در بيابان، و همچنين فرموده است: هذا عَذْبٌ فُراتٌ سائِغٌ شَرابُهُ ... «2»، «آب اين دريا گوارا و شيرين و براي نوشيدن خوشگوار است». و قطامي چنين سروده است:

و هنّ ينبذن من قول يصبن به‌مواقع الماء من ذي الغلّة الصّادي «اين زنها گفته‌اي را بر زبان مي‌رانند كه به وسيله آن به جايگاه‌هاي آب براي تشخيص تشنه، راه مي‌يابند.»

خداي تعالي فرموده است: وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ ماءٍ «3»، «خدا، هر جنبنده‌اي را از آب آفريده است.» با توجه به اين آيه، گفته‌اند: هيچ چيز نيست مگر اين‌كه آب در آن است يا آب به آن رسيده و يا از آب آفريده شده است. به نطفه هم، آب گفته مي‌شود و نيز خداوند فرموده است: وَ كانَ عَرْشُهُ عَلَي الْماءِ ... «4»، «عرش خداوند بر آب قرار داشت.» ابن عباس گفته است: مراد از آب، موج فراواني است. خداوند فرموده است: وَ نَزَّلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً مُبارَكاً «5»، «و ما از آسمان آب بابركت را نازل كرديم» خداوند پس از آن‌كه در سوره هود فرموده: «عرش او بر روي آب بود» در سوره لقمان/ 34، شوري/ 28 و حديد/ 20، اصل آب را «غيث: باران»ناميده است.» «6»

جاحظ به جستجوي برخي از كاربردهاي واژه «طير» در قرآن پرداخته، چنين مي‌گويد: «خداوند مي‌فرمايد «و او را به رسالت به سوي بني اسرائيل فرستاد كه بگويد:

من از طرف پروردگارتان، نشاني آورده‌ام كه از گل، مجسمه مرغي ساخته بر آن نفس

_____

(1)- نمل/ 44.
(2)- فاطر/ 12.

(3)- نور/ 45.
(4)- هود/ 7.
(5)- ق/ 9.
(6)- الحيوان، ج 5، ص 137- 138 و 140- 141 و 148.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 258
قدسي بدمم تا به اذن خدا مرغي شود.» «1» و نيز مي‌فرمايد: «و هنگامي كه از گل، شكل مرغي به اذن من ساخته و در آن دميدي تا به اذن من، مرغي شد و كور مادرزاد و پيس را به امر من شفا دادي و مردگان را به امر من از گور بيرون آوردي». «2»
نيز فرمود: «و هرگاه پيشامد ناگواري برايشان رخ مي‌داد، به موسي عليه السّلام و همراهانش فال بد مي‌زدند، آگاه باشيد كه فال بد آنها (طائرهم) نزد خداست و ليكن اكثر آنها آگاهي ندارند» «3» و نيز مي‌فرمايد: « (يوسف گفت: اي دو همزنداني من) يكي از شما، ساقي شراب شاه خواهيد شد و آن ديگري به دار آويخته مي‌شود، پس مرغان، مغز سر او را مي‌خورند.» «4» و نيز مي‌فرمايد: «اي رسول ما آيا نديدي كه پروردگارت با سپاه فيل سوار چه كرد؟ آيا نيرنگي كه براي كعبه انديشيدند، تباه نكرد؟ و بر هلاك آنان مرغان ابابيل را فرستاد، تا آنها را با سجّيل سنگباران كرد.» «5» و نيز فرمود: «و سليمان وارث ملك داوود شد و به مردم گفت: ما را زبان مرغان آموختند» «6»، و بعد فرمود: «و سپاهيان سليمان از گروه جنّ‌وانس و مرغان در ركابش حاضر شدند» «7». با اين‌كه خداوند تمام مخلوقات را مسخّر سليمان كرده بود، در اين آيه كلمه‌اي كه به معناي جميع خلق باشد، ذكر نكرده است و نيز در آيه 20 همين سوره، گفته است: «سليمان، جوياي حال مرغان شد و گفت: هدهد را چرا نمي‌بينم، بلكه بي‌اجازه من غايب شده است.» سليمان چيزي از آنها كه در تسخير او بود، ياد نكرد و او را از ملكه سبا هيچ‌كس بجز پرنده آگاه نساخت.
و نيز فرموده است: «هركس به خدا شرك ورزد، بدان ماند كه از آسمان فروافتد و مرغان بدنش را بربايند.» «8» و مي‌فرمايد: «و هيچ موجودي نيست مگر اين‌كه ذكرش تسبيح و ستايش اوست. امّا شما تسبيح آنها را نمي‌فهميد» «9» و در آن‌جا كه خداوند داوود را ياد

_____
(1)- آل عمران/ 49.
(2)- مائده/ 110.
(3)- اعراف/ 131.
(4)- يوسف/ 41.
(5)- فيل/ 1- 4.
(6)- نمل/ 16.

(7)- نمل/ 17.
(8)- حج/ 31.
(9)- اسراء/ 44.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 259
مي‌كند، مي‌گويد: «و كوهها و مرغان را (به آهنگ تسبيح و نغمه) مسخّر داوود قرار داديم» «1» همچنين از باب تشبيه، به سخن گفتن انسان، منطق الطّير مي‌گويند. و در موارد ديگر گفته‌اند: صامت و ناطق و درباره خانه گفته‌اند: خانه سخن مي‌گويد و نيز خداوند فرموده است: «صالح گفت: اي قوم، چرا پيش از نكوكاري، به بدكاري مي‌شتابيد، چرا از كردار زشت، به درگاه خدا استغفار نمي‌كنيد، تا شايد مورد رحمت واقع شويد. آنها گفتند: ما به تو و پيروانت فال بد مي‌زنيم. صالح گفت: فال بد شما نزد خدا معلوم است، بلكه خود شما موجب اين امتحان و ابتلا شده‌ايد.» «2» و نيز فرموده است: «هر جنبنده‌اي در زمين و هر پرنده‌اي كه با دو بال پرواز مي‌كند، هركدام طايفه‌اي مانند شما انسانها هستند. ما در كتاب آفرينش خود هيچ چيز را فروگذار نكرديم.» «3» در جاي ديگر مي‌فرمايد: «و گوشت مرغان، هر نوع غذا كه مايل باشند.» «4» و نيز مي‌فرمايد: «و مرغان را مسخّر (نغمه داوود) كرديم كه نزد او جمع شوند و همه از هر جانب به دربارش باز آيند.» «5» و درباره فرشتگان مي‌فرمايد: «فرشتگان را داراي دو و سه و چهار بال قرار داد» «6» و نيز مي‌فرمايد: «و چون ابراهيم عليه السّلام گفت: پروردگارا به من بنمايان كه چگونه مردگان را زنده خواهي كرد، خداوند فرمود: آيا ايمان نياورده‌اي؟ گفت: آري باور دارم، امّا مي‌خواهم كه با مشاهده آن دلم آرام گيرد. خداوند فرمود: پس چهار پرنده را بگير و نزد خود گوشت آنها را به هم درآميز آن‌گاه، هر قسمتي از آن را بر سر كوهي گذار و سپس آنها را فراخوان تا شتابان به سويت پرواز كنند» «7» و نيز فرموده است: «و ما بهره داوود را به فضل خود كاملا افزوديم و امر كرديم كه اي كوهها و اي پرندگان، شما نيز با تسبيح و نغمه الهي داوود هماهنگ شويد. و نيز آهن سخت را به دست او نرم كرديم.» «8» در ميان بتهاي زمان قديم بتي به نام «نسر» وجود داشت كه گمان مي‌كردند به صورت كركس

_____

(1)- انبياء/ 79.
(2)- نمل/ 46- 47.
(3)- انعام/ 38.
(4)- واقعه/ 21.
(5)- ص/ 19.
(6)- فاطر/ 1.

(7)- بقره/ 260. شيوه هاي تفسيري قرآن 259 تفسير لغوي ..... ص : 246
(8)- سبأ/ 10.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 260
است. خداوند مي‌فرمايد: «قوم نوح گفتند: هرگز خدايان خود را رها نكنيد و بخصوص دست از پرستش ودّ، سواع، يغوث، يعوق و نسر، هرگز بر نداريد، و آنها بسياري از خلق را گمراه كرده‌اند» «1» «2» روشن است كه اين تحقيق از هرگونه بررسي لغوي خالي مي‌باشد.
ه: از جمله بررسيهاي مفيد لغوي جاحظ جستجو كردن معاني مختلف لفظ در كاربرد قرآني است. به عنوان نمونه، در اين‌جا به بيان برخي از معاني ماده (ط- ي- ب) مي‌پردازد. و به مناسبت، لفظ «خيانت» را از لحاظ نظم معنوي‌اش تفسير مي‌كند:
خداوند متعال فرموده است: «بخوريد از «طيّبات»، پاكيزه‌هاي آنچه ما به شما روزي كرده‌ايم و خدا را سپاس گزاريد، اگر او را عبادت مي‌كنيد.» «3»
در آيه ديگر غير طيبات را چنين نام مي‌برد: «براي شما مؤمنان، گوشت مردار و خون و گوشت خوك و آنچه هنگام كشتن، نام غير خدا بر آن برده و هر حيواني كه به خفه كردن يا چوب زدن يا از بلندي افكندن و يا به شاخ زدن به يكديگر و نيم خورده درندگان، جز آن را كه قبلا تزكيه كرده باشيد، همه اينها حرام است و نيز آن را كه براي بتان مي‌كشيد و آن را كه به تيرها قسمت مي‌كنيد «4» كه اين كار، فسق است.» «5» و نيز فرموده است: «اي اهل ايمان، طعامهاي پاكيزه‌اي كه خدا بر شما حلال كرده، حرام ندانيد و تجاوز نكنيد كه خداوند متجاوزان را دوست ندارد.» «6»
واژه طيّبات كه در قرآن ذكر شده چند احتمال مي‌دهد: مي‌گويند: «هذا ماء طيّب» و منظورشان، گوارايي آب است، و وقتي كه براي گندم و جو و برنج، صفت «طيّب» را مي‌آورند، مرادشان آن است كه متوسّط و بالاتر از نامرغوب است. وقتي مي‌گويند: فم

---

(1)- نوح/ 23- 24.
(2)- الحيوان، ج 7، ص 48- 53.
(3)- بقره/ 172.
(4)- در جاهليت رسم بود كه چون در امري مردّد مي‌شدند، بر تيري مي‌نوشتند: «خدا امر كرد» و بر تير ديگري مي‌نوشتند: «خدا نهي كرد» آن‌گاه تيرها را درهم ريخته يكي را به قرعه بيرون آورده، مطابق آن، رفتار مي‌كردند. ترجمه الهي قمشه‌اي. م.
(5)- مائده/ 3.

(6)- مائده/ 87.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 261
طيّب الرّيح، يا درباره گندم چنين مي‌گويند مقصودشان اين است كه دهان يا گندم، گنديده نيست نه اين‌كه منظور بوي خوش يا بوي بد باشد، زيرا در اين‌جا مورد ندارد. گاهي مي‌گويند: حلال و طيّب است يا اين براي تو حلال نيست و اين براي تو طيّب نيست يا اين براي تو طيّب است؛ در همه اينها منظور حلال بودن است همانند سخن خداوند:
فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْني وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ «1»، «از زنهايي كه برايتان حلال است مي‌توانيد دو تا سه تا و چهار تا، نكاح كنيد».
طويس آوازخوان به يكي از فرزندان عثمان بن عفّان گفت: من عروسي مادر با بركت تو را با پدر «طيّب» تو مشاهده كردم و منظورش از اين كلمه، طهارت و پاكيزگي پدرش بود و اگر به عكس مي‌گفت: عروسي مادر «طيّبه» ات را با پدر مباركت شاهد بودم، اين حسن را نداشت، زيرا كلمه «طيب» به هر اسمي بچسبد نشان‌دهنده قدر و منزلت آن است، چنان‌كه شاعر گفته است:
و الطيّبون معاقد الأزر:
«آنهايي كه دامنهاي پاك دارند.»
گاهي مردي با زني خلوت مي‌كند و بعد مي‌گويد: «وجدتها طيّبة» منظورش اين است كه آميزش با وي را لذت‌بخش يافتم، و وقتي كه مي‌گويند: «فلان طيّب الخلق» مرادشان اين است كه فلاني ظريف و نمكين است. خداوند متعال مي‌فرمايد: حَتَّي إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ «2»، «تا آن‌گاه كه در كشتي نشينيد و باد ملايمي آن را به حركت آورد.» مراد بادي است كه نه ضعيف است و نه قوي، فقها مي‌گويند: گرفتن مال از مسلماني حلال نيست مگر با طيب خاطر، در قرآن آمده است: فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْ‌ءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً «3»، «پس اگر زنها چيزي از مهر خود را از روي رضا به شما بخشيدند، برخوردار شويد كه شما را حلال و گوارا خواهد بود.» و نيز فرموده است:
لَقَدْ كانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتانِ عَنْ يَمِينٍ وَ شِمالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَ رَبٌّ غَفُورٌ «4»، «براي اولاد سبا در وطنشان (سرزمين يمن و شام) از جنوب و

---

(1)- نساء/ 3.
(2)- يونس/ 22.
(3)- نساء/ 4.
(4)- سبأ/ 15.

شمال دو سلسله باغ و بوستان آيات لطف و رحمت بود. (به آنها گفتيم) از روزي خداي خود بخوريد و شكر وي به جاي آوريد كه مسكنتان شهري نيكوست و پروردگارتان آمرزنده و مهربان است.» طيّبه در صورتي صفت براي بلده مي‌آيد كه سرزميني خوش آب و هوا، داراي ميوه‌هاي خوشمزه و پر خير و بركت باشد.
خداوند درباره ارزش زنان فرموده است: «كساني كه بر زنان شوهردار پاكدامن با ايمان تهمت عمل زشت بزنند در دنيا و آخرت مورد لعنت هستند و براي‌شان عذابي دردناك است.» «1» راجع به كلمه موردنظر در آيه 26 همين سوره مي‌فرمايد: «زنان پليد براي مردان پليدند و مردان پليد براي زنان پليد و زنان پاك براي مردان پاكند و مردان پاك براي زنان پاك. اينان از آنچه درباره ايشان مي‌گويند بركنارند، براي آنان آمرزش و روزي نيكو خواهد بود.»
با بررسي كه در ذيل خواهد شد معلوم مي‌شود كه تأويل درباره زن نوح و لوط عليهما السّلام چنان نيست كه بسياري از مفسّران گفته‌اند و گفته اين مفسّران زماني بود كه اين سخن خداوند را شنيدند: ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ كانَتا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحَيْنِ فَخانَتاهُما فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُما ... «2»، «خداوند براي كافران، زن نوح و زن لوط را مثال آورد كه تحت فرمان دو بنده صالح ما بودند و به آنها خيانت كردند. پس اين دو پيامبر نتوانستند آنها را از قهر خدا برهانند.»
اين بررسي نشان مي‌دهد كه خيانت در اين آيه به معناي رابطه نامشروع نيست، بلكه مراد نفاق است.
«خيانت» انواعي دارد. يكي خيانت در مال است كه از آن خيانت در نصيحت و مشورت پيدا مي‌شود. وقتي برداشت يك معناي درست و يا كم‌عيب از خبري كه درباره همسران پيغمبر اسلام و خانواده رسولان الهي آمده، امكان‌پذير باشد، هيچ‌كس حق ندارد آن را به زشت‌ترين معنا تفسير كند و ما مي‌دانيم كه خيانت از مال آغاز مي‌شود و آن‌گاه به ناموس مي‌رسد.

---

(1)- نور/ 23.
(2)- تحريم/ 10.

پس مي‌توان گفت كه اين دو همسر نوح و لوط عليهما السّلام از منافقان بودند كه چنين صفتي براي آنها خيانت بزرگي محسوب مي‌شود. امّا زنان پيامبران، بدكاره نبوده‌اند كه استحقاق نامهاي زشت داشته باشند و خداوند مي‌فرمايد: فَإِذا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلي أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبارَكَةً طَيِّبَةً «1»، «چون به خانه‌اي داخل شويد بر يكديگر سلام كنيد، اين تحيتي

مبارك و پاكيزه از جانب خداست.» و نيز مي‌فرمايد: وَ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ حَلالًا طَيِّباً «2»، «و از هر چيز پاكيزه‌اي كه خدا روزي شما كرده، بخوريد» و نيز مي‌فرمايد: مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثي وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً «3»، «هركس از مرد و زن كار نيكي، به شرط ايمان به خدا، انجام دهد ما او را در زندگاني خوش و با سعادت، زنده خواهيم داشت.»
و نيز فرموده است: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَ الطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ «4»، «اي پيامبر صلي اللّه عليه و آله بگو: چه كسي زينتهاي خدا را كه براي بندگانش آفريده، حرام و از صرف روزي حلال و پاكيزه منع كرده است؟» و نيز فرموده است: وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ «5»، «وضعيت سخن پليد (دروغ)، همانند درخت پليد است ...»، و مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ «6»، «... خداوند كلمه پاكيزه را به درخت زيبايي مثل زده است ...» و نيز فرموده است: وَ ظَلَّلْنا عَلَيْكُمُ الْغَمامَ وَ أَنْزَلْنا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَ السَّلْوي كُلُوا مِنْ طَيِّباتِ ما رَزَقْناكُمْ «7»، «و ابر را سايبان شما ساختيم و مرغ بريان و ترنجبين را به عنوان غذا براي شما نازل كرديم و گفتيم از اين روزيهاي پاكيزه تناول كنيد». بنابراين، لفظ «طيّب» به معاني فراواني مي‌آيد كه برخي از آنها را در اين باب، مفصل ياد كرديم.» «8»
جاحظ به منظور دست يافتن به معاني كلمه «خير» در قرآن، به شاهدي از شعر پرداخته است: «اكسب للخير من الذئب الأزل: «ما، رزق و روزي را از چنگال گرگ ازل به

_____

(1)- نور/ 61.
(2)- مائده/ 88.
(3)- نحل/ 97.
(4)- اعراف/ 32.
(5)- ابراهيم/ 26.
(6)- ابراهيم/ 24.
(7)- بقره/ 57.
(8)- الحيوان، ج 4، ص 56- 60.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 264
دست مي‌آوريم.» واژه «خير» از نظر جاحظ در اين‌جا به معناي روزي و وسيله معاش است، و در مورد ديگر به معناي عين مال مي‌آيد، مثل اين سخن خداوند: إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ ... «1»، «اگر ميّت كه داراي مال است، وصيّت كند ...» و همانند اين سخن خداوند:
وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ «2»، «به اين معنا كه انسان به دليل دوستي زياد، نسبت به مال دنيا بخل مي‌ورزد و در نگهداري آن افراط مي‌كند.» كلمه «خير» در جاي ديگر به معناي فراواني و بسياري خوردني و نوشيدني آمده

است، مي‌گويد: چه بسيار است، خير خانه فلاني. خير محض به معناي اطاعت و سعه صدر است.» «3»
بدون شك اين بررسي جاحظ نشان مي‌دهد كه وي با زيركي خاص، شيوه ادبي در تفسير را كه ما امروز بدان دست يافته‌ايم، درك كرده است. يكي از گامهايي كه وي در اين زمينه برداشت، شيوه كاربرد يك لفظ در موارد و سياقهاي گوناگون در قرآن است و بر اثر گوناگوني اين موارد و سياقها معناي آن لفظ هم تغيير پيدا كند.
تا اين‌جا درباره برداشت جاحظ از متن قرآني سخن گفتيم و اينك به بحث ديگري مي‌پردازيم.

جاحظ، مانند ساير محدّثان، نخست به توثيق متن حديث از راه جرح و تعديل راوي مي‌پردازد و چون حديث از طريق روايت به ما مي‌رسد، لازم است ارزشي را كه جاحظ براي روايت به عنوان يكي از منابع شناخت قايل است، بشناسيم. او بر آن است كه: «علم و آگاهي انسان بستگي به كثرت شنيدنيهاي او دارد و نيز بايد نوشتنيهايش

_____

(1)- بقره/ 180.
(2)- عاديات/ 8.
(3)- همان مأخذ، ج 6، ص 410، جاحظ براي بررسيهاي لغوي الفاظ قرآني كه از لحاظ معنا، با به كار رفتن اين الفاظ، در نصّ ديگر و يا در مورد ديگري از قرآن، تفاوت دارند، مثالهايي آورده است. از قبيل: «كلمات اللّه» الحيوان، ج 1، ص 209- 210. «قولا بليغا». البيان و التبيين، ج 1، ص 408. و «لازب»، همان مأخذ، ج 1، ص 199. «المعازير»، همان مأخذ، ج 1، ص 160. «اللّحن»، همان مأخذ، ج 2، ص 217.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 265
بيشتر از شنيدنيهايش باشد. انسان نمي‌تواند دانش را فراگيرد و آن را گردآورد و نيز نمي‌تواند به صورت يك مرجع علمي براي ديگران درآيد، مگر اين‌كه مالي را كه در اين راه هزينه مي‌كند از هزينه كردن دارايي دشمنش براي او گواراتر و لذت‌بخش‌تر باشد.» «1»
به اين طريق، جاحظ، روايت را يك منبع علمي معتبر مي‌داند، امّا منبع كتابي را بر آن ترجيح مي‌دهد، زيرا او در عصر ترجمه و شكوفايي تأليف مي‌زيسته است.
جاحظ كه آگاهيها و شناخت خود را از طريق روايت به دست آورده، درباره راوي و نيز عموم اخبار دقت و تأمل فراواني قايل شده است. او مي‌گويد: «مانند حديثي كه درباره الهام حيوانات از بابويه (صاحب حمام) نقل‌شده كه اگر داستانهاي وي را كه در كتاب لصوص آمده است بشنويد، خواهيد ديد كه وي از دروغ و پرگويي دور است. من خود او را ديده و با وي مجالست كرده‌ام، ولي اين حديث را از او نشنيدم، ليكن يكي از مشايخ بصره كه در مسجد محمد بن رغبان به حضور وي مي‌رسيد آن را برايم نقل كرده است.» «2» جاحظ درباره حيوانات آبزي نظريه عميقي را ارائه داده است و درباره اين‌كه وي در كتاب حيوان براي «ماهي» باب جداگانه‌اي نياورده چنين مي‌گويد: «... سبب آن، تنها خبرهاي اهل درياست، زيرا آنها گروهي هستند كه گفتارشان را مانند فعلشان مؤثر نمي‌دانند و هر خبري كه

شگفت‌آورتر باشد نزد آنها خوشحال‌كننده‌تر است، اگرچه عباراتش نامربوط و فاقد ارزش باشد ...» «3» پس از آن مي‌گويد: «پس چگونه بااين‌ترتيب، به اخبار اهل دريا و سخنان ماهيگيران، اعتماد كنم ...؟» «4»
وي درباره خبري از استادش مي‌گويد: «ابو اسحاق ابراهيم بن سيّار نظّام كه در صداقت گفتار او، چه از شنيده‌هايش بگويد و چه از ديدنيهايش هيچ شكي ندارم، چنين گفته است ...». «5»
جاحظ به منبع خبري به دليل اثري كه بر ذهن شنونده كم‌تجربه باقي مي‌گذارد، اهميّت مي‌دهد. او مي‌گويد: «چيزي از اين قبيل كه شما نياز مبرمي به شناخت آن داريد،

---

(1)- الحيوان، ج 1، ص 55.
(2)- همان مأخذ، ج 2، ص 156.
(3)- همان مأخذ، ج 6، ص 16.
(4)- همان مأخذ، ج 6، ص 19.
(5)- همان مأخذ، ج 4، ص 320.

تأثير خبري است كه به گوشتان خورده، بويژه وقتي كه كم‌تجربه باشيد. پس اگر كم تجربگي و كم‌حافظگي در شنونده جمع شود، خبري كه بگوش مي‌رسد، به آساني در جايگاه خود وارد مي‌شود و با محلّي آماده و طبيعت پذيرنده و خاطره آرام روبه‌رو مي‌گردد و هرگاه اين خبر با چنين قلبي كه داراي ويژگيهاي مزبور است روبه‌رو شود، آن چنان رسوخ خواهد كرد كه هيچ چاره‌اي براي از بين بردنش وجود ندارد.» «1»
جاحظ بويژه راجع به آنچه مربوط به نقل حديث است در توثيق حديث از روش محدّثان پيروي كرده است. او به سخن خود، چنين ادامه مي‌دهد: «... و ثابت بن قبس بن شماس، همان كسي است‌كه وقتي عامر به او گفت: آگاه باش، به خدا سوگند لئن تعرّضت لحني و فني و ذكاء سنّي لتولين عني: «اگر با رواني سخن و فنّ بيان و كمال سنّ من روبه‌رو شوي از من پشت خواهي كرد»، ثابت به او گفت: امّا و اللّه لئن تعرّضت لسبابي و شبا انيابي و سرعة جوابي: «به خدا سوگند اگر دشنام دادن و تيزي دندانها و سرعت جواب من را ببيني از اطراف من دور خواهي شد.» او گفت: پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: «تو را خدا و پسران قيله (قبيله اوس و خزرج) كافي است.» سپس درباره اين روايت مي‌گويد: «و اين روايت را از كسي نقل كرده‌ام كه خبر را جعل مي‌كند و من او را متّهم مي‌كنم.» «2»
هنگامي كه جاحظ متون روايي را نقل مي‌كند مي‌كوشد كه نوع مذهب راويان را بيان كند ... آن‌گاه درباره ارزيابي بيان، سه روايت مي‌آورد و ابتدا نام امام علي عليه السّلام، آن‌گاه امام حسن و علي بن حسين بن

علي و محمد بن علي بن حسين عليهم السّلام را ياد مي‌كند و چنين مي‌گويد: «... و اين سه خبر را ابراهيم بن داحه از محمد بن عمير، و صالح بن علي افقم از محمّد بن عمير نقل كرده‌اند و تمام اينها از بزرگان شيعه‌اند و ابن عمير از همه برتر بود.» «3»
سپس آنجا كه احاديثي در برتري سكوت بر سخن بيان مي‌كند مي‌گويد: «براي اغلب اين احاديث سندي كه متصل به معصوم باشد وجود ندارد و به فرض كه اسناد آنها را متصل بيابي موثق نيستند، بلكه بيشترشان به‌طور مطلق وارد شده‌اند و درباره راويان

_____

(1)- همان مأخذ، ج 1، 168.
(2)- البيان و التبيين، ج 1، ص 359- 360.
(3)- همان مأخذ، ج 1، ص 83- 84.

آنها نه مدحي آمده و نه نكوهشي.» «1»
جاحظ در راستاي توثيق حديث به اندازه‌اي كه درباره متن حديث كوشيده، درباره راوي تلاش نكرده است و لذا هرگاه از راوي چيزي را كه مشهور بود، مي‌شناخت آن را امضا ميكرد وگرنه آن را مشكوك مي‌دانست ... به عنوان نمونه، در بحث جواز خصي ساختن انسان و عدم آن، گروهي به اين دليل آن را جايز دانسته‌اند كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله غلام اخته‌اي را كه مقوقس به ضميمه ماريه قبطيّه به او اهدا كرد، پذيرفت.
جاحظ اين حديث را مورد انتقاد قرار داده و گفته است: «پيش از هر چيز اين حديث از دو حال خارج نيست يا از لحاظ سند و صدور صحيح است و يا اين‌كه فاسد است، اگر فاسد باشد، اصل مسأله باطل است و اگر صحيح و پسنديده باشد ... تا آخر.» «2»
درباره حديثي كه طرفداران سكوت به آن استدلال مي‌كنند و اصمعي و ابن اعرابي از رجال حديث خود نقل كرده‌اند، جاحظ پس از آن‌كه به نقد از متن اين حديث مي‌پردازد، مي‌گويد: «... از جمله اشكالات اين حديث اين است كه ما نمي‌دانيم آيا پيامبر صلي اللّه عليه و اله چنين فرموده است، يا نه، زيرا در اين‌گونه اخبار نياز به خبر مكشوف و حديث معروف مي‌باشد، لكن ما با توجه به موثق و آشكار بودن دليل، به اين‌گونه مسائل و مانند آنها پاسخ مي‌دهيم.» «3»
جاحظ همچون ساير محدثان تمام همت خود را صرف بررسي احوال راويان حديث نمي‌كرد، بلكه بيشتر به اين توجه داشت كه روش انتقادي خود را بر نصّ حديث تطبيق و آن را برطبق آزمايشها و مقياسهاي خود بررسي كند. از جمله راههاي نقد حديثي او اين است كه نصّ حديث را بر قرآن عرضه و آنها را با يكديگر مقايسه مي‌كند.

او از ابو هريره روايت مي‌كند كه گفت: رسول خدا صلي اللّه عليه و اله فرموده است: «پس از من، حديث

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 203.
(2)- الحيوان، ج 1، ص 164، دنباله مطلب اين است: ما مي‌دانيم كه در حديث چنين نيست كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله پس از آگاهي از اخته بودن آن غلام او را پذيرفته باشد.
(3)- البيان و التبيين، ج 4، ص 28.

بسيار به من نسبت خواهند داد، چنان‌كه به پيامبران قبل از من نيز نسبت مي‌دادند.
بنابراين آنچه از زبان من به شما رسيد، بر كتاب خدا عرضه كنيد، هرچه موافق قرآن باشد از من است، چه گفته باشم و چه نگفته باشم ...» «1»
در مورد پرسش زيد الخيل از رسول اكرم كه در گفتگوي صاحب سگ با صاحب خروس بر زبان صاحب سگ جاري شد، جاحظ، قرآن را به عنوان حاكم بر سنّت بيان مي‌كند: «وقتي كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله به زيد الخيل از خير سخن گفت و به همين سبب او را «زيد الخير» ناميد، زيد از آن حضرت چيز ديگري نپرسيد و حاجتي درخواست نكرد، جز اين‌كه گفت: يا رسول اللّه در ميان ما دو مرد يكي به نام ذريح و ديگري به كنيه ابا دجانه زندگي مي‌كنند. اين دو نفر پنج سگ دارند كه آهوان را شكار مي‌كنند، حكم اين صيد چگونه است؟ خداوند اين آيه را فرستاد: «اي پيامبر صلي اللّه عليه و اله از تو مي‌پرسند: چه چيزي براي آنها حلال شده است؟ بگو: هر چه پاكيزه است برايتان حلال شده و نيز صيد حيوانات شكارگر كه شما به عنوان مربّيان سگهاي شكاري، از آنچه خدايتان آموخته، به آنها تعليم داده‌ايد. پس، از صيدي كه براي شما بگيرند بخوريد و نام خدا را بر آن، ياد كنيد (هنگام صيد بسم اللّه بگوييد)» «2» و اگر جواب پيامبر صلي اللّه عليه و اله به زيد از سنّتهاي آن حضرت بود در جايگاه رفيع قرار داشت، پس چگونه است در حالي كه كتاب، فوق سنّت است.» «3»
با اين روش، معلوم مي‌شود كه جاحظ قرآن را حاكم بر نصّ مي‌داند، زيرا سنّت خواه گفتار باشد، خواه عمل و يا هر دو، متوجه احاديثي است كه طرفداران سكوت درباره فضيلت آن آورده‌اند. جاحظ به منظور عرضه احاديث بر قرآن، نخست احاديثي را كه آنان روايت كرده‌اند آورده است: ... ابو بكر سر زبان خود را گرفت و گفت: همين (زبان) مرا به اين كارها وادار كرد. پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: آيا مردم را، جز زبانهايشان به رو در آتش دوزخ مي‌اندازد؟ ابن عربي از يكي از استادانش نقل مي‌كند كه گفت: مردي راجع به پيامبر صلي اللّه عليه و اله سخن مي‌گفت و در

سخنانش گزافه‌گويي كرد. پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: ما اعطي

---

(1)- البيان و التبيين، ج 2، ص 28.
(2)- مائده/ 4.
(3)- الحيوان، ج 2، ص 204- 205.

العبد شرّا من طلاقة اللّسان: «بدترين چيز براي انسان، بي‌بندوباري در زبان است.»
عائشي و خالد بن خداش از مهدي بن ميمون و او از غيلان بن جرير و او از مطرف بن عبد اللّه، پسر شخير، از پدرش نقل كردند كه گفت: با گروهي خدمت رسول خدا صلي اللّه عليه و اله رسيديم. گفتيم: اي رسول خدا صلي اللّه عليه و اله تو، سرور و برترين ما و اهل جود و كرم هستي.
رسول خدا صلي اللّه عليه و اله فرمود: «اي مردم حرف خود را بگوييد و شيطان شما را منحرف نكند، زيرا من بنده خدا و پيامبر او هستم ...».
جاحظ پس از آن‌كه احاديث و آثار و اشعار و گفته‌هايي را بيان مي‌كند، با استفاده از ذوق ادبي، به تحقيق و تهذيب درباره اين احاديث؛ سفارش مي‌كند و سپس حديث را با آيات قرآني مطابقت مي‌دهد: «اكنون كه روايت قوم و استدلالشان را شنيديم، سفارش مي‌كنم كه اگر استعدادي در بيان و تبيين داري و اگر احساس مي‌كني كه به نحوي اهل اين دو هستي، از جستجو در بيان و تبيين خودداري مكن و استعدادت را مهمل نگذار تا سهل‌انگاري بر نيروي ذوق و قريحه غلبه نكند. و آن را به عادتي زشت مبدّل نسازد.
اگر خود اهل سخن و داراي بيان هستي و احساس مي‌كني كه مي‌تواني خوب و رسا سخني بگويي و در جلسه عمومي به ايراد سخني بپردازي، پس براي به دست آوردن بالاترين و برترين مقام سخنراني كوتاهي مكن و هيبت ناداناني و تهديد بي‌خردان تو را از اين كار بازندارد و رواياتي كه به زشت‌ترين وجه تأويل شده و معناي واقعي آن، تغيير يافته، تو را از نظريه‌ات برنگرداند. چگونه از اين گروه با اين روايات تحريف‌شده و اخبار جعلي و با اين انديشه‌اي كه از پيش خود اختراع كرده‌اند، پيروي مي‌كني؟
سخن خداي تعالي درباره يادآوري داوود پيامبر را شنيده‌اي كه گفته است: وَ اذْكُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ ... «1»، «و از بنده ما داوود كه در اجراي امر ما نيرومند بود و دايم به درگاه ما توبه و انابه مي‌كرد، ياد كن» تا سخن او: وَ فَصْلَ الْخِطابِ آيه 20 (فصل الخطاب به معناي تشخيص حق از باطل است كه خداوند به حضرت داوود عنايت كرده است) بنابراين، خدا براي حضرت داوود، حكمت و برتري در عقل و متانت در

---

(1)- ص/ 17.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 270
داوري و گستردگي در علم و درستي در صدور حكم و نيز تفصيل مجمل و تشخيص مشتبه و آگاهي و دلسوزي و قاطعيت را در هنگام لزوم، گردآورده است.
رسول خدا صلي اللّه عليه و اله ياد از شعيب پيامبر كرد و فرمود: «شعيب خطيب پيامبران بود» و اين سخن براساس چيزي است كه خداوند آن را در كتابش حكايت كرده و به گوش بندگانش رسانده است. پس چگونه از منزلت خطبا بيم داري در حالي كه داوود و شعيب در برابر تو قرار دارند.
به علاوه، آياتي را از قرآن حكيم دراين‌باره و در صدر اين كتاب، بر تو خوانديم و از سوي ديگر، خطبه‌هاي رسول خدا صلي اللّه عليه و اله نوشته و محفوظ و جاويد و مشهور است كه اين خود، دليل بر فضيلت خطابه است. شما خيال مي‌كنيد كه رسول خدا صلي اللّه عليه و اله فرموده است: دشنام دادن و سخنوري دو شعبه از نفاق است و شرم و عجز دو شعبه از ايمان است. لكن ما به خدا پناه مي‌بريم از اين‌كه قرآن كسي را به عجز و ناتواني تشويق كند و نيز به خدا پناه مي‌بريم از اين‌كه رسول او ميان دشنام و بيان جمع كند، در حالي كه خداوند هرچه را تجاوز از حدّ باشد نهي كرده است. و كلمه «عيّ» بر هر چيزي اطلاق مي‌شود كه از اندازه كمتر باشد. ازاين‌رو، «عيّ» مذموم است و پرگويي نيز مذموم است و دين خداي تعالي ميان كندي و تندي است ... تا آخر.» «1»
با توجه به آنچه از تناقض حديث با نص قرآن بيان داشتيم چيزي را كه هم‌اكنون ياد مي‌كنيم تحقق مي‌يابد و آن اين است كه مفاهيم نصوص قرآني، احاديثي را كه در فضيلت عسل آمده تصحيح مي‌كند. از جمله روايت: «سعيد بن ابي عروبه از قتاده از ابو متوكّل ناجي از ابو سعيد خدري است كه مي‌گويد: مردي خدمت رسول خدا صلي اللّه عليه و اله آمد و گفت: برادرم از درد شكم مي‌نالد پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: به او عسل بخوران. بعد از مدّتي همان مرد برگشت و گفت: به او عسل دادم، ولي مؤثر واقع نشد. حضرت باز هم فرمود:
به او عسل بده. مرتبه سوم برگشت و همچنان گفت. حضرت اين‌بار نيز همان دستور را به او داد. مرتبه چهارم برگشت و نيز همان حرف را تكرار كرد. حضرت فرمود: خدا را

---

(1)- البيان و التبيين، ج 1، ص 194- 196 و 200- 203 و نيز نگاه كنيد كه حديث: «ما گروه انبياء بسيار گريانيم.» را با قرآن مقايسه كرده است. همان مأخذ، ج 4، ص 27- 32.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 271

تصديق، و شكم برادرت را تكذيب كن. به او عسل بخوران. اين مرتبه كه او را عسل داد، بهبود يافت.» سپس جاحظ سخن را ادامه مي‌دهد و مي‌گويد: «... آنچه بر درستي تأويل‌ها براي اين سخن خداوند: «از درون زنبور عسل شربتي شيرين به رنگهاي مختلف بيرون مي‌آيد.» «1» دلالت مي‌كند، اين است كه تمام معجونها و نيز مربّاها از عسل به وجود مي‌آيند.» «2» بنابراين نص قرآن با حديث روايت‌شده همخواني دارد. تأويل جاحظ از آيات قرآن نيز برطبق اين همخواني صورت مي‌گيرد.
روشي كه بيان شد، هرچند يكي از بهترين راههاي نقد و بررسي محسوب مي‌شود، لكن خالي از خطر نيست، يعني خطر پيروزي شيوه تفسيري معتزله كه نصّ را تحليل عقلي مي‌كنند. عامّه، حديثي درباره كشتن مارمولك نقل مي‌كنند و جاحظ به تحليلي عقلي درباره آن پرداخته و چنين گفته است: «... به علاوه شايد پيامبر صلي اللّه عليه و اله اين سخن را از باب حكايت گفته باشد؛ و نيز ممكن است اين سخن علّتي داشته كه در آن زمان معلوم بوده امّا بعدها مردم علّت آن را حذف و خبر را بدون آن بيان كرده باشند و ممكن است كسي كه اين خبر را نقل كرده، آخرش را ديده ولي اولش را نديده باشد. و نيز ممكن است مخاطب رسول اكرم صلي اللّه عليه و اله در اين سخن، گروهي بوده باشد كه ميان او و آنها امر ويژه‌اي بوده است. و تمام اين احتمالات، ممكن و جايز و غيرقابل انكار و بي مانع است.» «3»

_____

(1)- نحل/ 69.
(2)- الحيوان، ج 5، ص 426- 429.
(3)- همان مأخذ، ج 1، ص 304- 305 و نيز نگاه كنيد به تشريح معتزله درباره اشكالي كه مخالفان وارد كرده‌اند از قبيل اين خبر كه چون پيامبر صلي اللّه عليه و اله غلام اخته‌اي را كه مقوقس او را همراه ماريّه قبطيه به وي هديه كرد، پذيرفت، معلوم مي‌شود كه آن حضرت اخته كردن غلامان را جايز مي‌دانسته است. همان مأخذ، ص 163- 165. جاحظ درباره ارزيابي احاديثي كه از پيامبر نقل‌شده كه آن حضرت به قتل مارمولك امر فرموده و آن را «فويسيق»ناميده، مي‌گويد: تمام اين احاديث از چيزهايي است كه جاهلان (معتزله) و كساني كه گمان كرده‌اند تمام اشياء سخن مي‌گويند و امّتهايي مانند انسانها هستند، به آنها استدلال كرده‌اند. همان مأخذ، ج 4، ص 286- 287.

جاحظ با اين بيان، به خطر قطع شدن رابطه نصّ روايت با سياق و شرايط آن اشاره مي‌كند و اين‌كه اين امر، موجب احتمالاتي در معناي نص مي‌گردد، در حالي كه مناسبتها و شرايط نص، مانع از اين احتمالات است.

او به صراحت اشاره كرده است كه نبودن برهان و از بين رفتن شرايط محيطي، سبب دشوار شدن درك معناي نصّ مي‌شود.
او پس از آوردن مقداري از عبارات متداولي كه مورد كراهت پيامبر صلي اللّه عليه و اله و ياران و تابعان مي‌باشد، مي‌گويد: «پيامبر صلي اللّه عليه و اله و صحابه و تابعان از شنيدن و تلفظ بعضي از روايات كه معنا و دلايل آن ناشناخته است كراهت داشته‌اند، امّا اصحاب ما كراهتي ندارند و ما هم قدرت بر ردّ اصحابمان نداريم. از سوي ديگر از آنها چيزي بيشتر از كراهت نشنيده‌ايم و اگر سخن كراهت با ذكر علت و برهان توأم مي‌بود، مطلب روشنتر مي‌شد. امّا بيشتر روايات خالي از ذكر علّت است و راويان به ظاهر لفظ، بدون بيان علّت و برهان اكتفا كرده‌اند، اگرچه آنها خود، علّت و معلول را با يك ديد مشاهده كرده‌اند.» «1»
رواياتي وارد شده است كه به سر بريدن كبوتر و خروس و كشتن سگ امر مي‌كند، نه به‌طور مطلق و بدون شرط، بلكه براي آن مناسبتي است كه جاحظ مناسبتها و شرايط را در سر بريدن كبوتر ياد مي‌كند: «اسامة بن زيد حديث كرده است كه بعضي از استادان ما از دير زمان نقل كرده‌اند كه عثمان بن عفّان خواست كبوتران را ذبح كند، او گفت: «اگر اين كبوتران، امّتي از امّتها نبودند دستور كشتن آنها را صادر مي‌كردم، امّا پرو بالشان را كوتاه كنيد.» خليفه با دستور كوتاه كردن بالهاي كبوتران فهماند كه سر بريدن آنها براي منصرف كردن كساني است كه آنها را مي‌گيرند و وسيله بازي قرار مي‌دهند، از قبيل جوانان و نوجوانان و آنان كه مزاحم مردم هستند و كبوتران را وسيله مسابقات نامشروع و قمار قرار مي‌دهند و نيز منصرف كردن كساني كه به وسيله آنها به خانه‌هاي مردم و همسايگان سر مي‌كشند و با جوجه كبوتران، كودكان مردم را مي‌فريبند. قلوه سنگ پرت مي‌كنند كه غالبا سبب گرديده چشم از حدقه بيرون آيد يا بيني بشكند و دهاني خون‌آلود گردد، بدون اين‌كه خود متوجه باشند كه چه كرده‌اند و چه مقدار

_____
(1)- الحيوان، ج 1، ص 339.

خسارت وارد ساخته‌اند و كسي كه مورد جرح و جنايت قرار گرفته حقش ضايع‌شده و خونش هدر رفته بدون پرداخت ديه و جريمه و نيز بدون قصاص در جراحات بزرگ و كوچك، چرا كه عامل اين امور نامعلوم بوده است. و به همين مناسبت هم عمر به سر بريدن خروس دستور داد و نيز پيامبر صلي اللّه عليه و اله به كشتن سگ فرمان داد.» «1»
از جمله اين احاديث سخن پيامبر صلي اللّه عليه و اله است كه فرمود: «دهر (روزگار) را دشنام ندهيد، زيرا دهر خداست.» جاحظ در مناسبت اين

حديث چيزي را بيان كرده است كه به كلّي معناي ظاهر آن تغيير مي‌كند: «چه نيكو تفسير كرده است اين سخن را عبد الرّحمان بن مهدي: توجيه اين عبارت نزد اصحاب ما اين است كه كافران مي‌گفتند:
«ما را جز روزگار هلاك نمي‌كند» پيامبر صلي اللّه عليه و اله در مقابل آنها فرمود: «همان روزگار خداست»، يعني آن‌كه ملتها را از بين برده خداست. از اين سخن پيامبر صلي اللّه عليه و اله چنين توهم كرده‌اند كه فرموده است: «دهر خداست». «2» هرچند اين مناسبتي كه عبد الرّحمان گفته، اجتهاد در تأويل است، لكن نشان‌دهنده آن است كه معنا برحسب مناسبتها تغيير مي‌كند و اين چيزي است كه ما آن را مي‌خواهيم.
از جمله مواردي كه جاحظ، نصوص حديثي را تأويل عقلي مي‌كند، آن است كه اشخاص بر رواياتي تمسّك مي‌جويند كه نظريه خود آنها را تأييد كند.
به عنوان مثال، صاحب سگ در فضيلت حيوانش احاديثي نقل مي‌كند و صاحب خروس در قدر و ارزش آن نيز احاديث و اخباري، آن‌گاه جاحظ هركدام از اين دو شخص را به خود وامي‌گذارد تا مرويات خود و طرف مقابلش را توجيه كند و حال آن‌كه اين تقابل از نظر عقلي تناقض حديث را مي‌رساند. وانگهي تلاش هركدام بر تأويل عقلي مضمون حديث برطبق هوي‌وهوس، بازي كردن با معناست و اينك به مثالي در اين مورد توجه كنيد: «... صاحب خروس مي‌گويد: اسماعيل مكّي از ابو عطاي عطاردي نقل مي‌كند كه شنيدم ابن عباس مي‌گفت: خروس سياه از نوع سگهاي جنّ است و خروس رنگارنگ از نوع ضعيف آنهاست.

_____

(1)- همان مأخذ، ج 3، ص 190- 191.
(2)- الحيوان، ج 1، ص 340.

از ابو عنبسه از ابو زبير از جابر نقل كرده است كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله به ما دستور داد سگها را بكشيم تا آن‌جا كه هرگاه زني با سگ خود از بيابان مي‌آمد آن را مي‌كشتيم و آن‌گاه ما را از اين كار منع كرد و فرمود: «سگ سياه يكرنگ را كه چشمهايش دو خال دارد بكشيد، زيرا چنين سگي شيطان است.»
اشعث از حسن روايت كرده است كه عثمان هيچ وقت سخنراني نكرد مگر اين‌كه دستور قتل سگها و ذبح كبوتران را داد.
از حسن نقل شده است كه شنيدم عثمان بن عفّان مي‌گفت: سگ را بكشيد و كبوتر را سر ببريد.
از ابو شيبه از سالم، از پدرش نقل شده است كه رسول خدا صلي اللّه عليه و اله فرمود: هركس سگي را نگهدارد، جز سگ شكاري و سگ گله، هر روز از مزد او به وزن دو قيراط «1» كم شود.

صاحب خروس مي‌گويد: ابراهيم بن ابي يحياي اسلمي روايت كرده است از محمد بن منكدر و او از ربيعة بن ابي عبد الرّحمان كه گفت: در زمان عمر دو نفر با مسابقه دو خروس، شرطبندي كردند، عمر دستور كشتن خروسها را صادر كرد. مردي از انصار پيش او آمد و گفت: آيا به كشتن يكي از امتها كه خداي تعالي را تسبيح مي‌گويند دستور دادي؟ عمر فرمان داد كه از قتل آنها صرف‌نظر شود.
از قتاده نقل‌شده كه ابو موسي گفت: مرغها را در ميان خانه‌هايتان زنداني نكنيد تا از ساكنان قريه به شمار نياييد، زيرا شنيده‌ايد كه خداي تعالي درباره ساكنان قريه‌ها فرموده است: «ساكنان قريه‌ها ايمن شده‌اند از اين‌كه عذاب ما شامگاهان، در حالي‌كه به خواب فرورفته‌اند به آنان برسد؟.» «2»
به نظر من اين سخن ابو موسي به آن معنايي كه مردم گمان كرده‌اند، نيست، زيرا تأويل در اين‌جا وجهي ندارد، بلكه به اين معناست كه با توجه به نيازي كه آن روز به

---

(1)- قيراط، نيم دانگ كه تقريبا به وزن چهار جو مي‌باشد. فرهنگ جديد، ماده قرط. م.
(2)- اعراف/ 97.

آمادگي و مهارت و دليري سواركاران و جنگجويان براي جنگ با غير اعراب احساس مي‌شده، براي آنها سزاوار نبوده كه بسان راحت‌طلبان و خوشگذرانان زندگي كنند و اگر عقيده ابو موسي چنان باشد كه از ظاهر لفظ به دست مي‌آيد، تأويلي غير مقصود است.
طرفدار سگ به طرفدار خروس گفت: عمر بدون استثنا به كشتن خروسها فرمان داده و ابو موسي بدون استثنا از زنداني كردن مرغ خانگي نهي كرده است و نام مرغ خانگي خروس را هم دربرمي‌گيرد. شما درباره كشتن كبوتر همان را روايت كرده‌ايد كه درباره كشتن سگها، ولي نديدم روايت كنيد كه كبوتر از مسخ‌شدگان است، بعضي از كبوتران از جنّ و بعضي‌شان از نوع ضعفاي آنهاست و يكي از دو امّت مسخ‌شده كبوتر است.
شما گمان كرده‌ايد كه عمر به سبب آن‌كه به جنگ انداختن خروس و قماربازي به وسيله آنها را دوست نمي‌داشته، دستور كشتن آنها را داده است. در حالي كه مي‌دانيد فرمانروايان مدينه به اين سبب با صاحب كبوتر، دشمني مي‌كردند كه بيم قماربازي و برد و باخت به وسيله كبوتر را از او داشتند و احساس خطر مي‌كردند و او را به سنگ‌اندازي به خانه‌هاي مردم و فريب دادِن كودكان به وسيله جوجه كبوتران متهم مي‌كردند. پس

چرا شما همان تأويلها و عذرهايي را كه براي كبوتر و خروس قايليد، براي سگ قايل نمي‌باشيد؟.» «1»
به اين نحو، هريك از صاحبان كبوتر و خروس حديث را به مصلحت خود تأويل مي‌كند، لكن طرف مقابل او عقيده‌اش را نقض مي‌كند و ابزار او هم در اين‌جا عقل است.
بايد دانست كه معتزله آن‌چنان به تلاشهاي عقلاني خود ارج مي‌نهند كه تا وقتي دليل عقلي براي تأويل نصّي پيدا نشود، به ظاهر آن هيچ توجهي نمي‌كنند. مثلا در اين سخن پيامبر اكرم: و الذّباب في النّار: «جاي مگس جهنّم سوزان است». نظّام چنين مي‌گويد: «وقتي كه مردم در اطاعت خدا يكسان باشند، در پاداش نيز باهم برابرند و اگر در گناه يكسان باشند در كيفر نيز برابر خواهند بود و اگر طاعت و معصيتي از آنها سر

---

(1)- الحيوان، ج 1، ص 291- 297.

نزند، تفضّل خداوند بر آنها برابر خواهد بود. نظّام گمان كرده است كه كودكان مشرك و مسلمان، همگي به بهشت مي‌روند و گمان كرده است كه ميان اطفال و چهارپايان و ديوانگان و نيز ميان درندگان و چهارپايان در اين جهت فرقي نيست. و نيز چنين مي‌گفت:
اين بدنهاي درنده‌خو و بهيمه‌صفت داخل بهشت نمي‌شوند، امّا خداي تعالي ارواح را از اين صفتهاي زشت پاك مي‌كند و آن‌گاه به صورتهايي كه مي‌پسندد آنها را درمي‌آورد؛ امّا ابو كلده و معمّر و ابو هذيل و صحصح، اين پاسخ را از نظّام نمي‌پسنديدند و مي‌گفتند:
وقتي ما درباره سگ سخن مي‌گوييم؛ مخالفانمان چنين مي‌پندارند كه ما عقيده داريم در بهشت سگهايي وجود دارند. در حالي‌كه عقيده ما اين است كه تمام آفريده‌هاي خداوند از قبيل درندگان و چهارپايان و حشرات و مگسها، يا زشت‌منظر و آزاردهنده‌اند و يا نيكومنظر و خوش‌آيند. پس آنچه خوش‌منظر و خوش‌آيند است مانند اسب و آهو و طاووس و انواع كبك، به بهشت مي‌روند و دوستان خدا با ديدن آنها لذّت مي‌برند و آنچه در دنيا زشت‌رو و آزاردهنده‌اند خدا آنها را در جهنم به عنوان عذابي بر عذابهاي دشمنانش مي‌افزايد. پس وقتي در آثار ياد مي‌شود كه مگس و امثال آن از مخلوقات، جايش آتش است به همين معنايي است كه ما بيان كرديم.»
برخي برآنند كه اين موجودات زشت‌منظر در آتش قرار دارند و از آن لذّت مي‌برند چنان‌كه مأموران دوزخ و فرشتگان دست‌اندركار عذاب الهي از موقعيت خود در آتش احساس لذّت مي‌كنند.
بعضي برآنند كه خداوند اين موجودات زشت را چنان آفريده است كه از آتش و زندگي در آن لذّت مي‌برند، چنان‌كه كرمهاي ميان برف و سركه از

جاي خود ناراحت نيستند.
بعضي معتقدند كه خداوند براي بدنهاي آنان خاصيّتي قرار داده است كه آتش به بدنهايشان نمي‌رسد و دلها و بدنهايشان از جهت ديگري چنان‌كه خدا بخواهد نرم مي‌شود. گفته‌اند ما بعضي از مردم را ديده‌ايم كه در دنيا حيله به‌كار مي‌برند و بر بدن خود چيزها مي‌مالند و با آن داخل كوره‌هاي آتش مي‌روند و با آن‌كه در وسط آتش و
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 277
مركز شعله قرار مي‌گيرند، آتش هيچ تأثيري بر آنها نمي‌گذارد. فزوني قدرت خداوند بر قدرت بندگانش بيشتر از فزوني حرارت آخرت بر حرارت دنياست.
بعضي گفته‌اند: اين نيز مانند آتش ابراهيم است كه وقتي وي در آتش افكنده شد، خداوند فرشته‌اي را به نام «فرشته سايه» به سويش برانگيخت كه با او سخن بگويد و مهرباني كند، ازاين‌رو آتش نتوانست به او آزار و آسيبي برساند. با اين‌كه به او نزديك بود و طبيعت آتش هم‌سوزندگي است ...». «1»
آنچه جاحظ به ما ارائه مي‌دهد، صورتي است از به‌كار گرفتن عقل در به دست آوردن معاني نصّ و اين صورت، به رغم اختلافي كه در نهايت امر دارد، نتيجه آزمايشي عقلي است كه معتزله نصوص را تابع آن قرار مي‌دهند.
آنچه جاحظ از استادش نظّام نقل كرده، بيان‌كننده اين است كه معتزله در مواردي كه با اصولشان برخورد نداشته باشد، نص حديث را- حتي آن را كه اصراري بر تأويلش ندارند- تا زماني معتبر مي‌دانند كه مضمون آن، با عقل و يا با تجربه عملي روشن شود:
«ابو اسحاق مي‌گويد: در دوران كودكي شنيدم كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله از برگرداندن لب مشك و نوشيدن آب از آن، نهي كرده است. با خود گفتم اين حديث، مهم است، امّا آب نوشيدن از دهان مشك چه ضرري دارد كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله از آن نهي كرده است؟ تا وقتي كه شنيدم: شخصي از دهان مشكي، آب نوشيد، ماري او را گزيد و او مرد و نيز مارها از دهان مشكها داخل مي‌شوند، دانستم كه بسا احاديثي است كه من تأويل آن را نمي‌دانم و براي آن روشي وجود دارد كه من نسبت به آن آگاهي ندارم.»
بنابراين، طبيعي است، كسي كه به ظاهر حديث تمسّك كند، بدون اين‌كه در معناي آن تأملي داشته باشد در معرض انتقاد جاحظ قرار مي‌گيرد و به جهالت توصيف مي‌شود، چنان‌كه جاحظ اصحاب ابن حائط را چنين توصيف كرد، زيرا آنان عقيده داشتند كه حيوانات بر دو دسته‌اند: مؤمن و كافر و مار را از گروه كافران مي‌دانستند. او دربارهِ اين گروه و ديگران چنين

مي‌گويد: «... و اين گروه از كساني هستند كه تأويل

---

(1)- الحيوان، ج 3، ص 394- 397.

احاديث را نمي‌فهمند و نمي‌دانند كدام حديث مردود و كدام حديث داراي معنا و تأويل است و كدام نوع آن در مورد خاصي وارد شده است.» «1»

راه سوم نقد حديثي اين است كه جاحظ دليل هريك از دو گروه مخالف را درباره حديث مروي مي‌آورد، و نصوص هر دو دليل حكايت از تعارض و تناقض آنها مي‌كند.

جاحظ به همين تقابل دو دليل كه بيانگر واقعيتي است بسنده مي‌كند و اين واقعيت ممكن است از وضع ظاهري آنها كه با يكديگر تعارض دارند نشأت گرفته باشد و يا ممكن است تعارضي در ميان نباشد، امّا هر حديثي داراي شرايط خاصي باشد. مثلا درباره جواز اخته كردن و عدم جواز آن، نخست احاديث و آثار نهي از آن را مي‌آورد و سپس اخباري را كه نشانگر جواز آن است ارائه مي‌دهد، از جمله روايات او اين روايت است:

«ابو داوود نخعي از محمد بن سعيد از عبادة بن نسي از ابراهيم بن محيريز روايت مي‌كند كه گفت: بهترين اسبها نزد مسلمانان پيشين، در زمان عمر و عثمان و معاويه، اسبهاي اخته بوده‌اند، زيرا چنين اسبهايي از نظر ديده‌بانهاي لشكر و آنان كه در كمين‌اند پنهان‌ترند و بيشتر مي‌توانند سختيها را تحمل كنند.

ابو جرير مي‌گويد: ابن جريح از عطا به من خبر داد كه در اخته كردن چهارپايان اشكالي نمي‌ديده است ... و سفيان بن عيينه از ابن طاووس از پدرش نقل كرده است كه او شتري را اخته كرد.

سفيان بن عيينه از مالك بن مغول از عطا نقل كرده است كه راجع به اخته كردن قاطر از او سؤال شد، گفت: اگر بيم گاز گرفتنش باشد، مانعي ندارد». «2» مضمون اين احاديث كه اخته كردن را جايز مي‌داند اشاره به اين دارد كه اين جواز در حالتهاي ويژه است، امّا جاحظ در اين مورد اظهار عقيده نكرده و به دلالت خود احاديث اكتفا كرده

---

(1)- الحيوان، ج 4، ص 288- 289 و نيز نگاه كنيد به استدلال آنها به حديث كافر بودن مار، با اين‌كه حق تأويل آن‌چنان است كه مطابق روايت عبد الرحمان بن عبد اللّه مسعود باشد كه گفت: از قاسم بن عبد الرحمان شنيدم كه مي‌گفت: عبد اللّه مسعود گفته است: هركس مار يا عقربي را بكشد، گويي كافري را كشته است.

همان مأخذ، ص 292- 295.

(2)- الحيوان، ج 1، ص 180- 181.

است.
راه چهارم، در شيوه نقد حديث آن است كه احاديثي كه معناي آنها روشن است با نصوصي كه معنايشان مبهم مي‌باشد، مقايسه مي‌شود: از باب مثال، از عثمان روايت مي‌شود: «گفت: اسامة بن زيد و ابراهيم بن ابي يحيي براي من نقل كردند كه از كبوتران به عثمان شكايت بردند. او گفت: «هركس آنچه از آنها بگيرد، مال خود اوست» مي‌دانيم كه اگرچه ظاهر لفظ، شكايت از كبوتر است، ولي در حقيقت شكايت از صاحب كبوتر است، زيرا از كبوتر كاري كه موجب شكايت باشد سرنمي‌زند»، و چون اين نص اجمال دارد جاحظ به دنبال آن، نصوص حديثي ديگري را كه معناي آن را توضيح مي‌دهد ارائه داده و گفته است: «عثمان مي‌گويد: از حسن بصري راجع به كبوتري كه صيد مي‌شود سؤال شد. او گفت: آن را مخور، زيرا از اموال مردم است. حسن كبوتر را مال به حساب آورده و از خوردن آن بدون اجازه صاحبش، نهي كرده است و هر چيزي كه مال محسوب شود، خريد و فروشش صحيح خواهد بود. حال چيزي كه چنين ويژگي دارد چگونه كشتن آن جايز مي‌باشد، مگر اين‌كه اين كار از باب كيفر و عقوبت كسي باشد كه كبوتر را بدون مجوّز گرفته باشد و نيز گفته است: از زهري از سعيد بن مسيّب روايت كرده‌اند كه عثمان از كبوتربازي و سنگ انداختن نهي كرده است و اين سخن، آنچه را ما گفتيم ثابت مي‌كند.» «1»
راه پنجم در شيوه نقد نصّ حديثي، عرضه كردن حديث بر حوادث تاريخي است كه مضمونش را تصديق و تاييد كند: «پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: اشدّ الناس عذابا يوم القيامة من قتل نبيّا او قتله نبيّ: «بدترين مردم از لحاظ عذاب در قيامت كسي است كه پيامبري را به قتل برساند يا پيامبري او را بكشد.» گويي اين حديث نشان مي‌دهد كه پيامبر كسي را نمي‌كشد و اين امر درباره هيچ‌كس جز بدترين افراد خلق اتّفاق نمي‌افتد و شاهد اين موضوع، چيزي است كه به دست آن حضرت اتّفاق افتاد، از قبيل كشتن ابيّ بن خلف و نضر بن حارث و عقبة بن ابي معيط و معاوية بن مغيرة بن ابي العاصي كه با زجر و

---

(1)- الحيوان، ج 3، ص 191.

شكنجه كشته شد.» «1»
باوجوداين، جاحظ احاديثي را بيان مي‌كند كه جاي بحث در آنها نيست و آنها را مورد انتقاد قرار نمي‌دهد، بلكه به ذكر آنها اكتفا مي‌كند، تا خواننده يا شنونده بينديشد و نظر دهد، يا اين‌كه چون معاني اين احاديث روشن بوده، نيازي به نقد و بررسي نداشته است. برخي احاديث مربوط به احتمال اول

است نظير نهي از قتل شب‌پره، قورباغه، مورچه و برخي احاديث مربوط به احتمال دوم است از قبيل احاديث كشتن گوسفند، موش و گربه. «2»
جاحظ كه ما، روش وي را درباره بررسي حديث ديديم نسبت به حديث، دو نوع موضعگيري مي‌كند: درباره حديث ديني كه از پيامبر صلي اللّه عليه و اله و صحابه و تابعان نقل‌شده، كوشش مي‌كند تا صحت آن را اثبات كند: امّا وقتي كه حديث ادبي باشد، جعل و ضعف انتساب آن از ديدگاه او بلامانع است. «3»

---

(1)- همان مأخذ، ج 4، ص 160- 161. جاحظ در كتاب عثمانيه گفته است: پيامبر صلي اللّه عليه و اله فقط يك نفر را كشت و او «ابيّ بن خلف» بود و سه نفر ديگر به دستور آن حضرت كشته شدند نه به دست او.
(2)- مراجعه شود به احاديث و آثار درباره مورچه، الحيوان، ج 4، ص 17- 20 و به احاديث درباره موش و گربه، همان مأخذ، ج 5، ص 269- 271 و به احاديث درباره گوسفند، همان مأخذ، ص 503- 508 و احاديث و آثار درباره قورباغه و شب‌پره، همان مأخذ، ص 535- 537 و احاديثي در اثبات شيطان ذكر مي‌كند، همان مأخذ، ج 6، ص 223- 224 و در همان مأخذ، ج 1، ص 152- 153 بلافاصله بعضي از احاديث و آثار را نقد و بررسي مي‌كند و بقيه را به حال خود وامي‌گذارد.
(3)- درباره جعل احاديث ادبي به مقدّمه البخلا چاپ دار المعارف به قلم د. طه حاجري، ص 40- 48، مراجعه كنيد. جاحظ در البيان و التّبيين، ج 2، ص 339، خبري روايت مي‌كند و در آن بيان مي‌دارد كه برخي از حديث‌سازان در احاديث خود زيبايي عبارت و خوبي معنا را طالب بودند: «مي‌گويد: به حباب گفتم: تو در حديث دروغ مي‌گويي. گفت: چيزي بر تو نيست وقتي كه آنچه من بر آن مي‌افزايم بهتر از آن باشد. به خدا قسم صدق و كذب آن براي تو سود و زياني ندارد و مدار كار جز بر لفظ زيبا و معناي نيكو نيست و ليكن تو، به خدا قسم اگر خواهي اين كار را انجام بدهي، زبانت به لكنت مي‌افتد و سخنانت از بين مي‌رود.»

پس از آن‌كه جاحظ را در نظريه‌اش پيرامون فهم نصوص قرآن و حديث همراهي كرديم، اكنون به گفتار وي درباره مسأله ديگري مي‌پردازيم.

در اين مبحث، نخست بايد مقدّمه‌اي درباره انديشه بلاغي جاحظ راجع به اموري كه به مهارت ادبي در متون قرآني و حديثي ارتباط دارد، مطرح شود و در اين زمينه ناگزيريم كه نظريّه كلّي جاحظ را درباره بيان قرآني و حديثي به تصوير كشيم.
بنابراين، سخن ما، در اين‌جا به دو بخش تقسيم مي‌شود: در بخش نخست، به گفته جاحظ درباره اعجاز قرآن، گوش فرامي‌دهيم، و اين گفته او يك جنبه نظري و عقلي دارد و يك جنبه كاربردي و ادبي كه در آينده نزديك از آن، سخن خواهيم گفت.
در جنبه اول، جاحظ به تحليل اين موضوع مي‌پردازد كه چگونه قرآن از طريق منصرف كردن اذهان از آوردن سخناني همانند آن، معجزه است و در خلال اين تحليل، جوّ ادبي و روانيي را كه مبارزه‌طلبي با نظم قرآني در آن صورت گرفته است به تصوير مي‌كشد. و سپس در حالي كه مهمترين نظريات درباره اين مسائل را بررسي مي‌كند، روي نتيجه اين مبارزه‌طلبي دست مي‌گذارد و مي‌گويد: «از اين قبيل است برداشته شدن اوهام از ذهن عربها و منصرف شدن دلهاي آنها از معارضه با قرآن بعد از آن‌كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله آنها را به مبارزه با نظم قرآن دعوت كرد و ازاين‌رو، كسي را نيافتم كه چشم طمع به اين كار بدوزد و اگر طمع هم مي‌كرد، در آن به زحمت مي‌افتاد و اگر تحمل زحمت هم مي‌كرد و چيزي را مي‌آورد كه شباهت اندكي به آيات قرآن داشت، اين ماجرا در نظر اعراب و اشباه آنها گران تمام مي‌شد. و اين خود، موجب مي‌شد كه مسلمانان دست به كار شوند، آنان را به محاكمه بكشند و داوري برخي از اعراب را بپذيرند و در نتيجه جدال و گفتگو زياد مي‌شد.
به عنوان نمونه، ياران مسيلمه و بني نواحه به سخنان مسيلمه كه از خود انشاء مي‌كرد تمسّك كردند، با اين‌كه هركس اين سخنان را مي‌شنيد، يقين مي‌كرد كه او به قرآن هجوم برده و از آن سرقت كرده و قسمتهايي از آن را گرفته و كوشيده كه كلماتش با

قرآن شباهت پيدا كند. لكن اين تدبير الهي است كه هيچ‌كس از بندگان نمي‌توانند سخني مانند قرآن بياورند هرچند تمام آنها به اين منظور گردهم آيند.» بايد دانست كه سخن جاحظ درباره انصراف اذهان از مقابله با قرآن به اين معنا نيست كه عربها چون زباني فصيح و بليغ داشتند قادر بودند كه مثل قرآن بياورند، بلكه به اين معناست كه قرآن طمع آنها را بريد و اميد آنها را از اين‌كه با قرآن مبارزه كنند قطع كرد و اين خود يكي از جنبه‌هاي

اعجاز است.
در جاي ديگر جاحظ از پيامبران و نشانه‌هاي آنان كه با احوال اقوام و امتهاي ايشان همخواني داشت سخن مي‌گويد: «چنان‌كه شگفت‌انگيزترين كارها نزد قوم فرعون، جادو بود و در هيچ زماني جادو بيشتر از آن زمان در ميان آن مردم رونق نداشت.
خداوند موسي را براي ابطال جادو و پست شمردن آن و برملا ساختن ضعف و نقص آن فرستاد ... و نيز در زمان عيسي عليه السّلام كه بيشتر مردم از دانشمندان متخصّص طب و پزشكي بودند و توده مردم در برابر متخصصان اين علم تعظيم مي‌كردند، خداوند متعال معجزه آن حضرت را زنده كردن مردگان قرار داد، در حالي كه آنان به آخرين درجه طبابت در مداواي بيماران رسيده بودند. او كور مادرزاد را شفا مي‌داد، در حالي كه آنان در معالجه درد چشم سرآمد بودند. به علاوه، خداوند، نشانه‌ها و معجزات ديگري هم به آن حضرت داده بود.»
آن‌گاه جاحظ به بيان نشانه‌هاي نبوت حضرت محمّد صلي اللّه عليه و اله و وضعيت قوم او مي‌پردازد: «... و همچنين در روزگار حضرت محمّد صلي اللّه عليه و اله كه نيكوترين و بزرگترين هنر مردم، حسن بيان و نظم و ترتيب در سخن بود و آنان اين آگاهي و هنر را در انحصار خود داشتند و بلاغت آنها به اوج رسيده و فهمشان در اين امر استحكام يافته بود و نيز با افزايش شاعران و سخنورانشان كه بر مردم جهان برتري پيدا كرده بودند، خداوند متعال آن حضرت را برانگيخت تا آنها را نسبت به همان چيزي كه خود را بدون ترديد بر آن توانا مي‌دانستند، به مبارزه بطلبد. او پيوسته آن مردم را به سبب ناتواني‌شان [در سخن گفتن] سركوب مي‌كرد و نقص آنها را به آنان نشان مي‌داد، تا آن‌جا كه اين نقص براي
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 283
ضعيفان و عامّه آنها مانند خواص و توانمندانشان، روشن شد و اين معجزه، شگفت‌انگيزترين معجزه‌اي بود كه خداوند از ميان همه پيامبران افزون بر ديگر معجزات به اين پيامبر صلي اللّه عليه و اله عطا فرمود. براي هر چيزي دري و راهي است كه شخص را به آن نزديك مي‌كند و بر اين‌اساس، محكمترين حكمت، ارسال هر پيامبر، به همراه چيزي است كه بر شگفت‌ترين امور نزد مردم، خط بطلان كشد و قويترين چيزهايي را كه در ذهن آنهاست، باطل سازد.» «1»
جاحظ در عبارات زير، فضاي ادبي زمان پيامبر صلي اللّه عليه و اله و مبارزه‌طلبي آن حضرت با مردم را به گونه‌اي به تصوير مي‌كشد كه بر نقد ادبي و انديشه عقلي استوار است: «در وجود مقدس محمّد صلي اللّه عليه و اله نشانه ويژه‌اي است كه از ديدگاه خرد همانند موقعيّت پيدايش دريا از چشمه است و اين نشانه، سخن آن حضرت خطاب به قريش و نيز

به عموم طبقات عرب از شعرا، خطبا، بلغا، هوشمندان، دانشمندان و صاحبان انديشه و چاره‌انديشان باتجربه و دوراندیش، است. او به تمام آنان فرمود: اگر يك سوره همانند قرآن بياوريد، من از ادعاي خود درمي‌گذرم و صداقت شما را در تكذيب خود مي‌پذيرم. امّا آنها نتوانستند سوره‌اي همانند قرآن بياورند، با اين‌كه در كثرت افراد و تنوع گروهها، هيچ ملّتي به پايه عرب نمي‌رسيد و با اين‌كه زبان قرآن، زبان آنها بود و سخنوري سرآمد كارهايشان، آنان بياني توفنده و سينه‌هايي جوشان از سخنان فصيح داشتند.
نيروي سخن‌سرايي آنان در نظرشان، آنها را بر هر نوع مبارزه وادار مي‌كرد و حتي درباره مارها، عقربها، گرگها، سگها، سوسكها، كوزها، الاغها، كبوتران و هر جنبنده‌اي كه به چشم آيد و به قلبي خطور كند، داد سخن مي‌دادند كه اينها علاوه بر انواع شعر و اقسام گوناگون مديحه‌سرايي و رجزخواني در قالب قصيده و دوبيتي بوده است.»
جاحظ در عبارات زير به ارزيابي سخن عربها اشاره مي‌كند و حالتهاي رواني آنها را به‌طور عموم و بويژه برخوردشان را در مبارزه با قرآن، مورد تحليل قرار مي‌دهد: «پس از تمام اين امور، دشمنان از هر سو به پيامبر صلي اللّه عليه و اله و شاعران به اصحاب او دشنام دادند و

_____

(1)- رسائل جاحظ بر حاشيه كلام مبرّد، ج 2، ص 110- 111.

خطيبان به نزاع با آن حضرت برخاستند و در هرجا به مناظره و در اوقات مختلف به مخاصمه و جنگ و جدال با او پرداختند كه سرانجام به كشتار ياران طرفين منتهي شد.
مخالفان آن حضرت كينه‌توزترين و كنجكاوترين مردم بودند و پيرامون خير و شر فراوان گفتگو مي‌كردند و در نفي قرآن مي‌كوشيدند و بيش از همه، آن را به عجز و ناتواني هجو مي‌كردند. در مديحه‌سرايي نيز از ديگران نيرومندتر بودند و در عين حال، كسي در صدد مبارزه با قرآن برنيامد و هيچ خطيب و شاعري زحمت اين امر را به دوش نگرفت.
آري در نظر عرف محال و از صداقت دور است كه مشركان سخني با خود داشته باشند كه آسانتر و مختصرتر از قرآن و نيز در تكذيب و تنقيص آن رساتر باشد و اصحاب سخن هم آن را بدانند، ليكن با يكديگر متحد شوند كه آن را به كار نبرند و از آن بي‌نياز باشند.
در حالي كه همين مشركان از جان و مال خويش مي‌گذشتند و از منازل خود خارج مي‌شدند تا نور قرآن را خاموش سازند و به آنچه رسول خدا صلي اللّه عليه و اله آورده است اهانت كنند و حتي هيچ‌يك از آنها اظهار نمي‌كرد كه چرا خودتان را به كشتن مي‌دهيد و اموالتان را از بين مي‌بريد

و از خانه‌هايتان خارج مي‌شويد، در حالي كه چاره كار آسان و راه رسيدن به آن نزديك است و آن اين‌كه يكي از شاعران و سخنورانتان سخني مانند كوتاهترين سوره‌اي كه شما را با آن تهديد مي‌كند و نيز مانند كوچكترين آيه‌اي كه شما را به مبارزه با آن مي‌خواند فراهم كند و حتي اگر مخالفان از اين كار خودداري كردند، شاعران شما اين مطلب را متذكر شوند و اگر غفلت ورزيدند باز هم از آگاه كردن آنها خودداري نكنند، بلكه آنها را به اين كار وادار سازند.» جاحظ نتيجه مبارزه‌طلبي قرآن را چه در مرحله عمل و چه در مرحله تئوري و نظري بر همين تحليل گسترده و مشروح مترتب مي‌سازد: «آنچه بيان داشتيم شخص خردمند را به اين نتيجه مي‌رساند كه عربها در مبارزه با قرآن از دو حالت بيرون نبودند:
1- يا چنان بودند كه به عجز و ناتواني خود اعتراف داشتند و مي‌دانستند كه چنين كاري از آنها ساخته نيست و صلاح را در آن مي‌ديدند كه از مبارزه منصرف شوند و هر چه قرآن آنها را به مبارزه فرامي‌خواند، خود را به بي‌خبري زنند و براي حفظ
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 285
موقعيتشان شايسته است كه ماجراي آنها براي مردم جاهل و ضعيف پوشيده بماند تا رسوا نشوند و نيز شايسته است كه براي ادّعاي بي‌جاي خود راهي و براي نيرنگ در برابر پيامبران الهي عاملي بيابند و با اين‌كه به ناتواني خود پي‌برده بودند، باز هم ادّعا داشتند كه قادرند به چنين كاري (آوردن مثل قرآن) دست يابند، چنان‌كه قرآن مي‌فرمايد: وَ إِذا تُتْلي عَلَيْهِمْ آياتُنا قالُوا قَدْ سَمِعْنا لَوْ نَشاءُ لَقُلْنا مِثْلَ هذا «1»، «هرگاه آيات ما بر آنها خوانده شود مي‌گويند: اين را شنيده‌ايم، اگر بخواهيم همانند آن را مي‌آوريم».
آيا به رغم اين‌كه اعراب جاهليت به سرشكستگي و ناتواني خود اعتراف داشتند، براي مبارزه با قرآن نمي‌كوشيدند و آنچه در چنته داشتند بيرون نمي‌دادند؟ در حالي‌كه آنان خودخواه‌ترين و متعصب‌ترين و كنجكاوترين افراد بودند و در همه‌جا دعوت قرآن را در هر كوي و برزني مي‌شنيدند. مردم هم به خطابه‌ها توجه داشتند و تشنه سخنانان بليغ بودند. كساني كه هنگام نزول وحي حضور داشتند، آيات خدا را مي‌شنيدند و كساني كه غايب بودند از طريق حاضران به آن دسترسي پيدا مي‌كردند.
يا چنين نبوده يعني مشركان از مبارزه با قرآن ناتوان نبوده‌اند. در اين صورت، با توجه به قدرت آنها به مبارزه با قرآن، امكان ندارد به ترك مبارزه همداستان شوند، زيرا براي تعداد زيادي از عقلا و هوشمندان و دانشمندان، با توجه به اختلاف انگيزه‌ها و شدّت عداوتشان با قرآن، امكان ندارد كه با يكديگر توافق كنند كه از كارهاي مهم دست بردارند و به كار كوچكي اهتمام ورزند و اين مطلب آن‌قدر روشن و آشكار است كه حتّي بر

اشخاص نادان پوشيده نيست تا چه رسد به خردمندان و اهل دانش و تا چه رسد به دشمنان، زيرا سخن‌آرايي از جنگ و بذل مال آسان‌تر است. هيچ‌كس نگفته است كه اعراب پرسشها و خرده‌گيريهاي خود را درباره قرآن با آن همه خصومتي كه داشتند رها كردند و دليل بر اين امر سخن خداوند است: «آنان كه كافر بودند گفتند: چرا قرآن يك مرتبه بر محمّد صلي اللّه عليه و اله نازل نشده است» «2» و نيز فرموده است: «هرگاه آيات روشن ما بر آنها خوانده شود، كساني كه عقيده به آخرت ندارند مي‌گويند: قرآني غير از اين بياور يا آن را

---

(1)- انفال/ 31.
(2)- فرقان/ 32.

تغيير ده» «1» و نيز سخن خداوند: «كافران گفتند: اين قرآن، نيست مگر دروغي كه او افترا بسته و قوم ديگري او را بر آن كمك كرده‌اند.» «2» كثرت مراجعه كفّار به قرآن و گفتگوهاي طولاني آنها درباره آن، نشان‌دهنده آن است كه سركوب شدن كافران بر اثر ناتواني در مبارزه با قرآن روشن و آشكار بوده است. حتّي اگر پيامبر صلي اللّه عليه و اله مخالفانش را به مبارزه با نظم و تأليف قرآن دعوت نمي‌كرد و مانع را هم از سر راه آنها برنمي‌داشت، باز هم شكست آنها آشكار مي‌شد. همچنان‌كه خدا به پيامبر فرمود: به مخالفان بگو: «شما هم ده سوره مثل همين سوره‌هاي دروغين بياوريد» «3» و با دروغهاي من مبارزه كنيد. همين تفصيلي كه خداوند در قرآن داده و ساختار قرآن و پيش‌كش كردن آن به پيامبر صلي اللّه عليه و اله و احتجاجاتي كه در آن وجود دارد، خود، دعوت به مبارزه و درخواست همانند آوردن است و اگر پيامبر صلي اللّه عليه و اله از تمام جهاتي كه گفتيم، آنها را به مبارزه فرانمي‌خواند و به سبب ناتوان بودن ايشان از آنچه توصيف كرديم، آنان را سرزنش نمي‌كرد- كه اين خود ستودن قرآن و تأكيد در آن است- همين امر سبب مي‌شد كه مشركان به مبارزه و مخالفت با قرآن برخيزند و درصدد تكذيب آن برآيند. زيرا سخن گفتن بهترين و كم‌هزينه‌ترين كاري بود كه بايد انجام مي‌دادند، در حالي كه در اين راه از جان و مال خود گذشته بودند. پس چگونه با قرآن در طول بيست و چندسال مبارزه نكردند، با اين‌كه تعدادشان فراوان بود و در اين مورد مي‌انديشيدند و وحدت كلمه داشتند و اين، امري است كه به انديشه و تأمل نياز دارد. «4»

اين‌چنين، جاحظ از فهم عميق ماهيت زبان عربي پرده برمي‌دارد، آن‌گاه كه درباره اعجاز قرآن سخن مي‌گويد و آن را توجيه و تحليل مي‌كند. «5»

---

(1)- يونس/ 15.
(2)- فرقان/ 4.
(3)- هود/ 13.
(4)- رسائل جاحظ بر حاشيه كلام مبرّد، ج 2، ص 102- 110.
(5)- از چيزهايي كه اين سخن را تكميل مي‌كند مطلبي است كه جاحظ به عنوان سخن مكروه نقل مي‌كند و اين مطلب، حسّ ادبي عمومي را به تصوير مي‌كشد. از رسول خدا صلي اللّه عليه و اله روايت كرده است كه فرمود: «هيچ
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 287
سخن دوم در نگاه كلي جاحظ، بررسي بيان حديثي از ديدگاه پيامبر صلي اللّه عليه و اله درباره بيان و ارزشيابي وي از آن است. و اين ديدگاه وقتي به كمال مي‌رسد كه ارزيابي جاحظ از جنبه عملي بيان به آن ضميمه شود و منظور ما از اين سخن، ارزيابي و تحليل جاحظ از سخن بليغي است كه از پيامبر صلي اللّه عليه و اله صادر شده باشد كه در جاي خود خواهد آمد.
در جايي آمده است كه عباس بن عبد المطّلب به پيامبر صلي اللّه عليه و اله گفت: «يا رسول اللّه صلي اللّه عليه و اله زيبايي در چيست؟ پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: در زبان». «1»
متن ديگري نيز وجود دارد كه ارزش بيان از ديدگاه رسول اكرم را ترسيم مي‌كند و جاحظ اين روايت را درباره منزلت بني تميم در سخن‌سرايي نقل كرده و چنين گفته است: «... و نيز در سخن‌سرايي، موقعيتي همانند موقعيت بني تميم وجود ندارد، زيرا وقتي پيامبر صلي اللّه عليه و اله از عمرو بن اهتم درباره زبرقان بن بدر سؤال كرد، او گفت: مدافع حريم خود است و زير دستانش از او اطاعت مي‌كنند. زبرقان كه آن‌جا بود گفت: يا رسول اللّه صلي اللّه عليه و اله عمرو درباره من، بيش از آنچه گفت مي‌داند، امّا در شرافت من حسد مي‌برد.
عمرو گفت: حال‌كه چنين مي‌گويد به خدا قسم او را فردي كم‌ظرفيت، بي‌مروّت و از خانواده پست و تازه به عرصه رسيده مي‌دانم، امّا وقتي كه ديد گفتار دومش با گفتار اوّلش ناسازگار است و رسول خدا صلي اللّه عليه و اله ناراحت شده، گفت: اي رسول خدا، اوّل خوشم آمد بهترين چيزي كه مي‌دانستم گفتم، امّا چون بعدا خشمگين شدم زشت‌ترين چيزي كه مي‌دانستم گفتم. در اوّل دروغ نگفتم و در دوم نيز راست گفتم، پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: «بعضي از سخنان سحرآميز است.» «2»
آنچه گفته آمد. درباره ارزش و اهميت عموم بيان از نگاه رسول اكرم صلي اللّه عليه و اله بود و اكنون به رواياتي مي‌پردازيم كه به ارزش شعر از ديدگاه آن حضرت، اشاره مي‌كند. نقل

كس نبايد بگويد نفس من پليد است بلكه بگويد دلم را قساوت گرفته است.» گويي حضرت دوست ندارد كه مؤمن به هيچ‌وجه پليدي و تباهي را به خودش نسبت دهد و از اصحاب و تابعين و مشاهير و اعيان نيز مطالبي روايت كرده است. الحيوان، ج 1، ص 335- 343.
(1)- البيان و التّبيين، ج 1، ص 170.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 53.

شده است كه پيامبر اكرم صلي اللّه عليه و اله به حسّان بن ثابت فرمود: مگر زبان نداري؟ (كنايه از اين‌كه تو بايد شعر بگويي). حسّان زبانش را درآورد و آن‌را به سر بيني‌اش زد و گفت: به خدا سوگند اگر زبانم را بر مويي گذارم آن‌را مي‌تراشد و اگر بر سنگي نهم آن را مي‌شكافد و گفته هيچ زبان‌آوري از قبيله معدّ مرا مسرور نمي‌كند. «1» اين سخن پيامبر صلي اللّه عليه و اله به حسّان مايه افتخار او و قدرداني از هنر وي است كه در خدمت به اسلام به كار گرفته مي‌شد.
داستان ديگري نقل مي‌كنند كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله به شعر گوش مي‌داد و تحت‌تأثير آن قرار مي‌گرفت. اين تأثير، بيانگر جنبه عاطفي و انساني آن حضرت است و جاحظ در اين باره مي‌گويد: «از جمله ارزشهاي شعر و موقعيت آن، از حيث نفع و ضرر در نظر پيامبر صلي اللّه عليه و اله اين است كه روزي پيامبر صلي اللّه عليه و اله در حال طواف خانه خدا بود و ليلا دختر نضر بن حارث بن كلده «2» او را ديد و براي اين‌كه آن حضرت را متوقف كند آن‌چنان دامن عبايش را كشيد كه بازويش برهنه شد و شعري كه پس از كشته شدن پدرش گفته بود، خواند.
پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: «اگر شعر او را قبلا شنيده بودم پدرش را نمي‌كشتم» شعر اين است:
يا راكبا انّ الاثيل مظنّةمن صبح خامسة و انت موفّق «اي كسي كه از بامداد پنجمين روز آب خوردن شتر، بر آن سواري، بدان كه چمن جايي است كه اميد خير در آن مي‌رود و تو موفّق هستي.»
ابلغ بها ميّتا بأنّ قصيدةما ان تزال بها الرّكائب تخفق «به مرده ابلاغ كن قصيده‌اي را كه پيوسته شترها را به اضطراب درمي‌آورد.»
فليسمعنّ النّضر ان ناديته‌ان كان يسمع ميّت لا ينطق «وقتي مرده‌اي كه سخن نمي‌گويد، صداي مرا مي‌شنود، پس نضر بايد حتما بشنود.»
ظلّت سيوف بني ابيه تنوشه‌للّه ارحام هناك تشقّق «همواره شمشيرهاي برادرانش بر او فرود مي‌آيد و براي خدا در آن‌جا رحمها

---

(1)- همان مأخذ، ص 63.
(2)- تنها جاحظ نام شاعر را ليلا گفته، ولي اصح اقوال اين است كه نامش

«قتيله» بوده است.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 289
قطع مي‌شود.»
قسرا يقاد الي المنيّة متعبارسف المقيّد و هو عان موثّق «با زور و از روي جبر به سوي مرگ كشيده شد، بسان شخص دربند، در حالي كه اسير و بسته بود.»
أ محمّد صلي اللّه عليه و اله ها انت ضنء نجيبةمنّ الفتي و هو المغيظ المحنق «اي محمد صلي اللّه عليه و اله تو فرزند زن بانجابتي هستي، جوانمرد هرچند خشمگين و غضبناك باشد از منت گذاشتن كوتاهي ندارد.»
فالنّضر اقرب من تركت قرابةو احقّهم ان كان عتق يعتق «نضر نزديكترين نزديكانت بود كه آنها را رها كردي و اگر برده بود سزاوارترين آنها براي آزاد ساختن بود.» «1»
جاحظ از پيامبر صلي اللّه عليه و اله رواياتي را نقل مي‌كند كه حاكي از ناخوشايندي آن حضرت از رنج‌پذيري و خودآرايي در سخن گفتن است: «پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرموده است: «من از ادا در آوردن در سخن گفتن، بشدت پرهيز مي‌كنم»، و نيز فرموده: «منفورترين افراد نزد من ياوه‌گويان پرحرف، مي‌باشند»، و فرموده: «آغازگر، جفاكار است». او با نكوهش از فريادكنندگان و كساني كه براي سخن گفتن زياد صدايشان را بلند مي‌كردند و باد به غبغب مي‌انداختند و رگهاي گردن را برافراشته مي‌كردند و لبها را فرومي‌انداختند، به ما مي‌فهماند كه اين عمل در باديه‌نشينان بيشتر و در ميان شهريان كمتر است ...». «2»
جاحظ از سجع و ديدگاه رسول اكرم صلي اللّه عليه و اله درباره آن، سخن گفته است. در اين زمينه احاديثي موجود است كه رنگ سجع دارد. مانند نص حديث مأثوري كه جاحظ ذكر كرده است: يقول العبد: مالي مالي و انّما لك من مالك ما اكلت فافنيت و اعطيت فأمضيت او لبست فأبليت: «بنده مي‌گويد: مال من مال من است و از مال تو تنها چيزي از آن توست كه بخوري و از بين ببري و ببخشايي و وظيفه‌ات را انجام دهي يا بپوشي و كهنه

---

(1)- البيان و التّبيين، ج 3، ص 108.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 13.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 290
كني.» «1» در عين حال، رسول اكرم صلي اللّه عليه و اله سجع را نمي‌پسندد و بدين جهت برخي گفته‌اند:
«وقتي كسي به رسول خدا صلي اللّه عليه و اله عرض كرد: يا رسول اللّه آيا كسي كه ننوشد و نخورد و فرياد نزند و صدا را به سخن گفتن بلند نكند

خونش بي‌ارزش و باطل نيست؟ پيامبر در جوابش فرمود: «اين سجع است، مانند سجع جاهليت» عبد الصمد، فرزند فضل بن عيسي رقاشي در ردّ اين سخن مي‌گويد: اگر اين گوينده به سخن خود جز گفتار موزون اراده نكرده بود، اشكالي نداشت. امّا ممكن است خواسته او اين باشد كه حقّي را باطل كند و ازاين‌رو، در سخن گفتن ادا درآورده است.»
امّا ديگران، جز عبد الصّمد گفته‌اند: «ما، ديديم كه پيغمبر صلي اللّه عليه و اله قصيده و رجز را گوش مي‌كرد و آن را مي‌پسنديد و شاعرانش را به سرودن چنان اشعاري تشويق مي‌فرمود. و غالب ياران آن حضرت كم‌وبيش شعر مي‌گفتند و بدان گوش فرامي‌دادند و از ديگران نيز مي‌خواستند كه شعر بسرايند و با توجه به اين‌كه سطح سجع‌گويي از قافيه‌پردازي در قصيده پايين است، چگونه آنچه فراتر است حلال و آنچه پايين‌تر است حرام باشد؟
آنچه موجب منفور شدن سجع‌شده- هرچند كه از نظر خودنمايي و آرايه پايين‌تر از شعر است- اين است كه كاهنان عرب كه اكثر مردم جاهليت براي داوري پيش آنها مي‌رفتند و گمان مي‌كردند آنها غيب مي‌دانند و از جنّ خبر دارند، نظير حازي جهينه و شقّ و سطيح و عزي سلمه و جز اينها، از آينده خبر مي‌دادند و اخبار خود را با سخنان مسجّع بيان مي‌كردند، مانند: «و الارض و السّماء و العقاب الصّقعاء، واقعة ببقعاة، لقد نفر المجد بني العشرا؟ للمجد و السّناء» و از اين قبيل سخنان كه زياد است، مگر نمي‌بيني كه ضمرة بن ضمره و هرم بن قطبه و اقرع بن حابس و نفيل بن عبد العزّا از غيب خبر مي‌دادند و با سجع فرياد مي‌زدند و همچنين ربيعة بن حذار. آنان گفته‌اند: حرمت سجع و كهانت در آن زمان به سبب نزديك بودن به زمان جاهليت و بقاي آثار آن در دلهاي بسياري از آن مردم بوده است، ولي بعدها كه اين سبب برطرف شد، حرمت آن‌هم از

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 284.

بين رفت. نزد خلفاي راشدين نيز سخنوران، با كلمات مسجّع و موزون سخن مي‌گفتند و خلفا آنها را نهي نمي‌كردند.» «1»
حال كه قرآن سخن اعجازانگيز است و پيامبر صلي اللّه عليه و اله كه خود داراي بيان عالي است- نيز براي سخن و سخنوري ارزش فراواني قايل است، بالطّبع اقتباس از متون قرآني و حديثي ارزشي ادبي دارد. جاحظ در حالي كه به متن ديني، به دليل اهميّت تأثيرش، مباهات مي‌كند، چنين مي‌گويد: «ولي ما دوست داريم كه اين كتاب را با سخني از رسول پروردگار جهانيان و پيشوايان پيشين و بزرگاني از تابعان آغاز كنيم، آنان كه چراغهاي روشنگر تاريكيها، رهبران مردم، نمك سفره زمين، زينت دنيا و

ستارگاني هستند كه هيچ رهروي باوجود آنها، راه خود را گم نمي‌كند. و نوري هستند كه هر جوينده‌اي به آن مراجعه مي‌كند و گروهي هستند كه خداوند به وسيله آنها، اندك را فراوان مي‌كند و ذليل را عزيز مي‌گرداند و بر تعدادشان مي‌افزايد و قدر و ارزش عزيزان را بالا مي‌برد و همين گروه‌اند كه با سخنانشان ديده‌هاي كم‌سو را پرنور مي‌سازند و با منطق خود ذهنهاي بيمار را بهبود مي‌بخشند و دلها را از خواب غفلت بيدار مي‌كنند و از خوي‌هاي بد باز مي‌دارند و دلهايي كه به سبب قساوت و بي‌خبري بيمارند، شفا مي‌دهند و فضاحت را درمان مي‌كنند و راه درست را براي ما هموار مي‌سازند ...».
آن‌گاه جاحظ، نحوه ارزيابي پيشينيان را از متني كه از قرآن يا حديث در آن چيزي نباشد، چنين بيان مي‌كند: «علاوه بر اين، خطيبان پاك سلف و تابعان سخنور، خطبه‌هايي را كه با حمد و تمجيد خدا آغاز نشود، «ناتمام» و آنچه با قرآن و صلوات بر پيامبر صلي اللّه عليه و اله زينت نيافته باشد «زشت» مي‌نامند.» «2»

پس از نگاه كلّي به بيان قرآن و ديدگاه صاحب حديث (- پيامبر صلي اللّه عليه و اله) درباره بيان، به سخن جاحظ درباره لفظ و معنا مي‌پردازيم، زيرا، علاوه بر ديدگاه ادبي او درباره قرآن و

_____

(1)- البيان و التّبيين، ج 1، ص 287- 291.
(2)- البيان و التّبيين، ج 2، ص 5- 6.

حديث، بدون شك، انديشه وي درباره لفظ و معنا نيز اهميّت شاياني دارد. در اين‌جا، مي‌كوشيم از انديشه جاحظ در زمينه لفظ و معنا پرده برداريم. نخستين مطلب اين است كه ما نمي‌توانيم جاحظ را طرفدار لفظ يا معنا بدانيم، زيرا او مرد علم و سخن و ادب است. او به خوبي ميان مقتضيات زمان، دقت عملي و تأثير ادبي تعادل برقرار مي‌كند. رسيدن جاحظ به اين قلّه رفيع در ادبيات عرب، تنها به اين دليل نيست كه او اهل معنا و معارف است، بلكه دليل ديگري نيز دارد و آن اين‌كه آگاهيهاي ژرف علمي او موجب هنر ادبي او شده است و مهارت او بر هماهنگ‌سازي ميان علم و ادب به نحوي است كه هيچ طرف بر ديگري برتري نمي‌يابد. اكنون بايد ديدگاه او را درباره آنچه ماجراي لفظ و معنا ناميده‌اند، بشنويم. از جاحظ و انديشه او هرگز انتظار نمي‌رود كه از لفظ و معنا سخن بگويد، مگر سخن تحليلي و تشريحي. لذا گاهي درباره لفظ و گاهي درباره معنا سخن گفته است. امّا موضوع سخن او درباره ساختار، عبارت از نظم و ترتيب است و آنچه شايسته جاحظ است آن است كه بايد از او انديشه‌اي بروز كند كه از ويژگيهاي امانت و صداقت برخوردار باشد. بنابراين نبايد انديشه‌هاي نادرست را به او نسبت داد، هرچند پابه‌پاي جاحظ حركت كردن و به دست آوردن نظريات گوناگون و سخنان پراكنده وي درباره لفظ دشوار است. باوجوداين، يك پيوند اساسي ميان آنها وجود دارد كه در پايان سخن بيان خواهيم كرد. جاحظ گفتار پرفيض خود درباره لفظ را با بيان ارزش لفظ نسبت به معنا آغاز مي‌كند و مي‌گويد: «برخي از اساتيد لفظ و منتقدان معنا برآنند كه معاني الفاظ در سينه‌هاي مردم جاي دارند و در ذهنهايشان تصور مي‌شوند و در دلهايشان خطور مي‌كنند و به خاطره‌هاي آنها ارتباط دارند و از انديشه‌هاي آنها پديد مي‌آيند. تمامشان پوشيده و پنهان، دور از ذهن و ناآشنا و پشت پرده و مستورند و موجوداتي هستند كه درواقع معدومند. انسان از ما في الضّمير دوستش خبر ندارد و نياز برادر و همنشينش را نمي‌داند و نيّت همكار و معاون خود را در كارها و

نيازمنديهايي كه جز با كمك ديگران، انجام نمي‌شود، نمي‌فهمد و تنها چيزي كه مايه احياي اين معاني است، بازگو كردن آنها براي اشخاص و خبر دادن آنها و به كار بردن آنهاست و اين
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 293
خصوصيات است كه معاني را به فهم نزديك و براي انديشه روشن مي‌سازد و امور پنهان را آشكار و غايب را حاضر و دور را نزديك مي‌كند و همينهاست كه شبهات را برطرف و پيچيده را باز مي‌كند، مقيد را مطلق و مطلق را مقيد مي‌سازد و ناشناخته را مي‌شناساند و نامأنوس را مأنوس و بي‌علامت را علامت‌دار و علامت‌دار را مشخّص مي‌سازد، و هر چه دلالت روشن و اشاره درست و اختصار نيكو و سرآغاز آن دقيق باشد، به همان اندازه معنا روشن مي‌شود و هر اندازه دلالت واضح‌تر و روان‌تر و اشاره، بيان‌كننده‌تر و روشن‌تر باشد، سودمندتر و موفّقيت‌آميزتر خواهد بود. دلالتي كه معناي سخن را آشكار مي‌سازد، همان بياني است كه خداي عزّ و جلّ آن را مي‌ستايد و ما را به آن فرامي‌خواند و بر آن وامي‌دارد و نيز قرآن به آن سخن گفته و عرب به آن باليده و به وسيله آن بر همه غير عرب برتري يافته است.» «1»
نظريه جاحظ اين است كه فصاحت، همان تكامل يافتن ويژگيهاي يك زبان است:
«پس هركس گمان كند كه بلاغت اين است كه شنونده مقصود گوينده را بفهمد، چنين شخصي، فصاحت و لكنت و خطا و صواب و نامفهوم‌گويي و روشن‌گويي و غلط و درست گفتن را يكسان و همه را بيان دانسته است. بنابراين، چگونه مي‌توان تمامي اينها را بيان دانست؟ و حال آن‌كه اگر آميزش طولاني شنونده با غير عرب نبود و گفته‌هاي نادرست آنان را نمي‌شنيد، اين سخنان نادرست را ياد نمي‌گرفت. زبان عرب تنها به دليل ويژگيهايي كه برايش در شبه جزيره عربستان و در همسايگي با ملل ديگر فراهم‌شده و نيز به خاطر مبرّا بودن از خطا، از سوي تمام ملّتها پذيرفته‌شده و رشد و گسترش يافته است.» «2»

عنايت جاحظ به لفظ و آهنگ كلام از آن‌جا ناشي مي‌شود كه نخست، او مردي است اديب كه زيبايي را حس مي‌كند و از اين طريق شادمان مي‌شود و ثانيا وي اديب و

_____

(1)- البيان و التّبيين، ج 1، ص 70.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 162- 163.

متكلّمي است كه عقل را با تأثيرات بلاغي و آراستگيهاي لغوي قانع مي‌كند، آراستگيهايي كه گوش را تحت‌تأثير قرار مي‌دهند و دل را اسير خود مي‌سازند:

الف- جاحظ موسيقايي لفظ اعراب را چنين بيان كرده است: «مي‌گويم: در روي زمين سخني بهره‌ورتر و زيباتر و براي گوشها لذّت‌بخش‌تر و به انديشه‌هاي سالم پيوسته‌تر و براي زبان روان‌تر و در ارزش دادن به سخن بالاتر، از سخن اعراب خردمند و فصيح و دانا و بليغ نيست ...». «1»

دانش جاحظ نسبت به آواي الفاظ و مدّت پژوهش او درباره آنها، از گفتارهاي فراوان او دراين‌باره آشكار مي‌شود، زيرا وي نخست به اين نكته توجه مي‌كند: «كه آواي لفظ عبارت است از ابزار لفظ و جوهري كه تقطيع و تركيب الفاظ به وسيله آن به وجود مي‌آيد و حركات زبان، تنها زماني لفظ يا كلام موزون و يا نثر محسوب مي‌شود كه صدا آشكار شود و نيز حروف تنها زماني باعث ايجاد سخن مي‌شود كه تقطيع و با يكديگر تركيب شود.» «2» از اين‌جا به معلومات گرانبهاي جاحظ در زمينه آواشناسي عربي پي‌مي‌بريم. از قبيل سخن او درباره مخارج بعضي از حروف «3» و يادآوري حروفي كه نقش بيشتري در زبان عربي دارند. «4» و بيان نارسايي‌هاي آوايي موجود در زبان عربي. «5»

_____

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 145.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 79.
(3)- همان مأخذ، ج 1، ص 61- 63. در اين مورد جاحظ نخستين حروفي را كه كودك بر زبان مي‌آورد و نيز مخرج «ضاد» را يادآوري مي‌كند و درباره تأثير دندانها در نحوه گفتار، سخن مي‌گويد و به مناسبت، از حروفي سخن مي‌گويد كه حيوانات زبان‌بسته هم مي‌توانند آنها را ادا كنند.
(4)- همان مأخذ، ج 1، ص 22. در مورد اين تحقيق آوايي، حروفي را ذكر مي‌كند كه نزد روميان و ارامنه نقش بيشتري دارد. همان مأخذ، ج 1، ص

64 و حروفي كه روميان و فارسيان و سوريان به آن سخن نمي‌گويند. همان مأخذ، ج 1، ص 65.
(5)- از حروف بيگانه‌اي كه وارد زبان‌شده نيز سخن گفته است. همان مأخذ، ج 1، ص 34 از كلمات: فأفاء و تمتام و الف و حبسه و عقله و لجلجه و لكنه و حككه و از لكنت زبان موماليان سفيدپوست. همان مأخذ، ص 72-73 و 165 و درباره لكنت زبان اعرابي كه در دامن عجم تربيت شده‌اند. همان مأخذ، ج 1، ص 73
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 295
تمام اينها نشانه آن است كه احساس جاحظ از آهنگ لفظ، صرفا، احساسي فطري و ادبي نبوده، بلكه بررسي تحقيقي و جدّي سبب طرح آن شده است.
ب- جاحظ از احساس آهنگ كلّي لفظ، به يك بررسي تحليلي از الفاظ مي‌رسد، خواه اين الفاظ با يكديگر پيوسته باشند و خواه پراكنده. ازاين‌رو، درباره تناسب ميان الفاظ و نيز راجع به ساختار خود لفظ سخن مي‌گويد و نام اين بحث را «قران» ناميده، مي‌گويد: «عبد اللّه بن سالم به رؤبه گفت: اي ابو حجّاف هروقت خواستي بمير. گفت:
چرا؟ گفت: امروز عقبة بن رؤبه را ديدم شعري از خود مي‌خواند كه مرا به شگفتي در آورد. رؤبه گفت: آري او شعر مي‌گويد امّا در شعرش قران نيست. شاعر گفته است:
مهاذبة مناجبة قران‌منادبة كأنّهم الاسود «آنان در ياري ضعيفان، شتابان و داراي فرزندان نجيب و با يكديگر موافقند، به فرياد ديگران مي‌رسند، گويي شيران بيشه شجاعتند و منظور از «قران» مشابهت و تناسب الفاظ است.» «1»
در موضوع پيوستگي الفاظ به متوني مثل مي‌زند تا بحث را به بررسي پيوستگي حروف بكشاند: «... و ابن اعرابي چنين سروده است:
و بات يدرس شعرا لا قران له‌قد كان نقّحه حولا فما زادا «شب تا به صبح شعري را بررسي مي‌كرد كه تشابهي در آن نبود و مدت يك سال در آن كار كرد و چيزي بر آن نيفزود».
شاعر ديگر: بشّار گفته است:
فهذا بديه لا كتحبير قائل‌اذا ما اراد القول زوّره شهرا

و درباره زشت‌ترين لحن. همان مأخذ، ج 1، ص 146 و درباره صقالبه كه دال را به ذال تبديل مي‌كنند، سخن گفته است. همان مأخذ، ج 1، ص 74 و در اين قسمت يادآوري مي‌كند كه غير عرب از تقليد كردن لهجه عربي عاجز است و فقط در مواردي كه به مخارج الفاظ و صور حركتها و سكون اكتفا شود، حكايت لهجه‌ها مصداق پيدا مي‌كند. همان مأخذ، ج 1، ص 69-

.70
(1)- البيان و التّبيين، ج 1، ص 205- 206.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 296
«اين شعر بالبداهه گفته‌شده، نه مانند اين‌كه گوينده‌اي به تزيين سخن خود پردازد كه هرگاه بخواهد حرفي بزند يك ماه به اصلاح آن بپردازد.»
اين بود بحث درباره پيوستگي الفاظ، امّا راجع به پيوستگي حروف: هرگز حرف جيم با تقديم و تأخير از ظا و قاف و طا و غين جدا نمي‌شود و هرگز راء به ظا و سين و ضاد و ذال به سبب تقديم و تأخير، نزديك نمي‌شود و اين پيوستگي و جدايي حروف گسترده است و گاهي به اندك بسنده مي‌شود تا به آن وسيله به طلب نهايي كه موردنظر است، استدلال شود.» «1»
سپس درباره ناسازگاري و سازگاري الفاظ سخن به ميان مي‌آورد و در يك‌جا از ناسازگاري لفظ چنين مي‌گويد: «بعضي از الفاظ در زبان عرب با يكديگر ناسازگاري و تنافر دارند و اگر در شعري جمع شوند خواننده، خوب نمي‌تواند آنها را منظّم بخواند. از جمله آنها سخن آن شاعر است:
و قبر حرب بمكان قفرو ليس قرب قبر حرب قبر «قبر حرب در بيابان كوير قرار دارد و نزديك آن، هيچ قبري وجود ندارد».
وقتي به افراد ناآگاهي كه نمي‌توانستند اين بيت را بدون لكنت زبان سه مرتبه تكرار كنند، گفتند: اين بيت از اشعار جنّيان است، بلافاصله آن را تصديق كردند.» «2»
جاحظ در جاي ديگر به تفصيل درباره ناسازگاري الفاظ صحبت مي‌كند و سپس كلمات متناسب را در نرمي به رنگ تشبيه مي‌كند و براي آن، شاهد و مثال مي‌آورد. از جمله محمد بن يسير مي‌گويد:
لم يضرّها و الحمد للّه شيءو انثنت نحو عزف نفس ذهول «سپاس خدا را كه هيچ چيز به نفس من زيان وارد نمي‌كند و بازگشت به سوي ترك نفس، فراموش شده است.»
مي‌بينيم كه برخي از الفاظ مصراع دوم اين بيت، با برخي ديگر تناسب ندارد.
ابو العاصي به نقل از خلف احمر درباره اين موضوع، اين شعر را براي من خواند:

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 68- 69.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 65.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 297 و بعض قريض القوم اولاد علّةيكدّ لسان النّاطق المتحفّظ «برخي از افراد اين قوم كه فرزنداني از يك پدر و چند مادرند، زبان سخنگوي محافظه‌كار را خسته مي‌كنند.»

و نيز ابو العاصي گفته است: ابو البيداء رياحي دراين‌باره اين شعر را براي من قرائت كرد:
و شعر كبعر الكبش فرّق بينه‌لسان دعيّ في القريض دخيل «چه بسا شعري كه واژه‌هايش مانند پشكل قوچ پراكنده است، و سراينده‌اش، خود را در ميان شاعران جا زده است.»
امّا سخن خلف: و بعض قريض القوم اولاد علّة مراد اين است كه وقتي شعر ناپسند باشد و بعضي از الفاظش تناسبي با بعضي ديگر نداشته باشد مانند فرزندان يك پدر كه از چند مادر باشند، با يكديگر ناسازگاري دارند و هرگاه جايگاه واژه‌اي در كنار ديگر واژه‌ها در شعري، پسنديده و مناسب نباشد، انشاد آن شعر بر زبان دشوار مي‌نمايد.
او مي‌گويد: زيباترين شعر آن است كه اجزايش با يكديگر تناسب و سازگاري داشته، تلفّظ حروفش آسان باشد تا از اين طريق معلوم شود كه در قالب ويژه‌اي ريخته و با طرحي نو، طرّاحي شده است و ازاين‌رو، مانند روغن به آساني بر زبان جاري مي‌شود.
امّا سخن شاعر: «كبعر الكبش» به اين معناست كه همان‌طور كه پشكل گوسفند به طور پراكنده بر زمين مي‌افتد، بدون اين‌كه به هم چسبيده و پهلوي هم قرار داشته باشند، حروف سخن و اجزاي شعر نيز گاهي با يكديگر سازگارند و به آساني تلفّظ مي‌شوند و گاهي ناسازگار و دور از هم هستند كه به سختي بر زبان جاري مي‌شوند و نيز گاهي آن چنان منظّم و بر زبان آسان مي‌آيد كه گويي تمام بيت يك كلمه و تمام كلمه يك حرف است ....
پس به آنها گفته شد: براي ما شعري بخوانيد كه الفاظش از يكديگر دور و

كلماتش ناسازگار نباشد. گفتند: ثقفي چنين سروده است:
من كان ذا عضد يدرك ظلامته‌انّ الذّليل الّذي ليست له عضد «كسي كه بازوي توانا (ياروياور) داشته باشد حق خود را مي‌گيرد، بيچاره كسي است كه بازو (ياروياور) ندارد».
تنبوا يداه اذا ما قلّ ناصره‌و يألف الضّيم ان اثري له عدد «وقتي كه ياورانش كم شود دستهايش از كار مي‌افتد و اگر افرادش زياد باشد، زير بار ستم نمي‌رود». «1»
ج- عقيده جاحظ اين است كه پيچيدگي سخن جزء فصاحت نيست: «در كتابها چنين آورده‌اند: زني شوهرش را پيش يحيي بن يعمر به محاكمه برد كه اين مرد بارها او را رانده و طرد كرده است. يحيي به مرد گفت: ان سالتك ثمن شكرها و شبرك أنشات تطلّها و تضهلها: «اگر همسرت بهاي دامن خودش را و عمل زناشويي تو را با خودش از تو طلب كند، چه بسا كه تو حق او را از بين مي‌بري و از ارزش آن مي‌كاهي.»

اهل لغت گفته‌اند: «ضهل» به معناي: كم كردن و «شكر» به معناي آلت تناسلي زن و «شبر» به معناي عمل زناشويي است و «تطلّها» يعني حق او را از بين مي‌بري همانند: دم مطلول: خوني كه پامال‌شده و بئر ضهول: چاه كم‌آب ....
جاحظ مي‌گويد: اگر اين سخن را به دليل فصيح بودنش بيان كرده‌اند، درست نيست، زيرا خداوند اين سخن را از صفت بلاغت و فصاحت دور دانسته است، امّا اگر تنها به دليل غرابتش در كتابها نوشته‌اند و در مجالس از آن ياد مي‌كنند، پس ابياتي از شعر عجّاج و طرمّاح و هذيل علاوه بر پيوستگي و نظمي كه دارند، غرابت و پيچيدگي آنها از اين عبارت بيشتر است. و اگر يحيي بن يعمر با سخني كه گفت: (ان سالتك ثمن شكرها و شبرك انشأت تطلّها و تضهلها) اصمعي را مورد خطاب قرار مي‌داد، گمان مي‌كنم كه وي بعضي از اين سخن را نمي‌فهميد، در حالي‌كه اين‌گونه سخن گفتن از اخلاق نويسندگان و روشهاي آنها نيست.» «2»

_____

(1)- البيان و التّبيين، ج 1، ص 66- 67.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 378- 379.

او در جاي ديگر نيز اين مطلب را مورد تأكيد قرار مي‌دهد و اظهار مي‌دارد كه بلاغت سخن، نه مربوط به عاميانه بودن لفظ است و نه به دور بودن آن از ذهن: «همچنان كه شايسته نيست لفظ به صورت عاميانه و پست و بازاري و يا اين‌كه پيچيده و دور از ذهن باشد، مگر اين‌كه گوينده عرب بياباني باشد، زيرا سخن بياباني را آدم بياباني مي‌فهمد، چنان‌كه بازاري سخن نامفهوم بازاري را مي‌فهمد.» «1»
د- جاحظ درباره گزينش لفظ سفارش مي‌كند كه نبايد در اصلاح آن راه افراط پيش گرفت و نيز نبايد به دنبال واژه‌هايي رفت كه معاني دور از ذهن دارند: «... مقصود اين است كه از واژه‌هاي عاميانه و دور از ذهن بايد دوري كرد و همّت خود را به تهذيب الفاظ مصروف نداشت و در استخراج الفاظي كه معاني آنها دور از ذهن است نبايد پافشاري كرد، زيرا بلاغت در ميانه‌روي است و اعتدال، دوري از ناهمواري و بيرون رفتن از راه كساني است كه خود را مورد محاسبه قرار نمي‌دهند.» «2»
اين ديدگاه جاحظ، حدّ اعتدال ميان دو نظريه است:
يكي نظريه كسي كه مي‌گويد بهترين سخن، آن است كه منقّح باشد: «زهير بن ابو سلمي كه يكي از پيشگامان سه‌گانه است، بزرگترين قصيده‌هايش را حوليات ناميده و نوح بن جرير از گفته حطيئه نقل كرده است كه بهترين شعر، حولي منقّح است و بعيت شاعر كه سخنورترين مردم بود گفت: به خدا قسم من سخن خشك و غير مستحكم و بدون جلا

نمي‌گويم و نمي‌خواهم در ميان جمع به ايراد سخن بپردازم الّا بالبائت المحكّك: مگر سخني كه در آن فكرشده و پوست كنده باشد.» «3»
دوم نظريه كساني كه به سخن تنقيح‌شده، عيب مي‌گيرند، زيرا نشانگر رنج و زحمت است: «چنين مي‌گويد: برخي از اين گروه شعر نابغه جعدي را ذكر كرده و گفته‌اند: مطرف بآلاف و خمار بواف «ردايي به هزارها و روسري به يك درهم» اصمعي اين مصراع را به همين دليل كه منقّح نيست برتري داده است. او پيوسته مي‌گفت: «حطيئه

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 144.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 255.
(3)- همان مأخذ، ج 1، ص 204.

برده شعرش مي‌باشد» و سبب انتقاد وي از شعر حطيئه اين بود كه چون تمامش برگزيده و همسطح است، داراي تكلّف و خودنمايي است. و نيز اين گروه گفته‌اند: اگر اشعار صالح بن عبد القدوس و سابق بربري در ميان اشعار بسياري از شاعران پراكنده مي‌شد تمام آنها در درجه بالاتر از آنچه هستند قرار مي‌گرفت و اشعار اين دو نفر نيز نادره دوران و شهره آفاق مي‌شد. امّا وقتي كه تمام اجزاي قصيده همانند باشد به جريان نمي‌افتد و از نوادر به حساب نمي‌آيد. و تا شنونده از موضوعي به موضوع ديگري منتقل نشود، عبارت در نزد او موقعيت چنداني ندارد.» «1»
بايد به اين مطلب اشاره كنيم كه جاحظ حتي در همين بحث ادبي كه درباره لفظ دارد مردي است واقعيت‌گرا و بي‌طرف و دليل آن، موضعگيري معتدل او نسبت به دو انديشه افراطي است و در آينده نيز اين‌گونه موضعگيري را از او، خواهيم ديد.
جاحظ نزد گروهي از نويسندگان در انتخاب لفظ فصيح شهرت دارد. ابو عثمان گفته است: «من هيچ گروهي را در روش بلاغت بهتر از نويسندگان نيافته‌ام، زيرا آنان لفظي را برمي‌گزينند كه نه سخت و دور از ذهن است و نه متروك و عاميانه.» «2»
ه- جاحظ درباره اين‌كه الفاظ با اغراض سازگاري دارد مي‌گويد: «براي هر نوع سخني همان نوع لفظ آورده مي‌شود و هر نوع از معنا نوع مناسبي از اسم دارد. بنابراين، لفظ سبك براي معناي سبك و نيز ضعيف براي ضعيف و قوي براي قوي و لفظ روشن

---

(1)- البيان و التّبيين، ج 1، ص 206، نيز مي‌بينم صحيفه هنديه در بلاغت چنين مي‌گويد: خطيب نبايد دقت زياد در معاني داشته باشد و الفاظ را زياد منقح كند و نبايد آنها را تصفيه و تهذيب كامل كند و اين كار انجام نمي‌دهد

مگر اين‌كه با دانشمند يا فيلسوف آگاهي برخورد كند و يا با كسي كه به حذف زوايد سخن و اسقاط الفاظ مشترك عادت دارد. همان مأخذ، ج 1، ص 92.
(2)- البيان و التبيين، ج 1، ص 137. بشر بن معتمر در وصيت خود از ناهمواري لفظي برحذر داشته، مي‌گويد: بليغ كامل كسي است كه معاني موردنظر خود را با لفظهاي معتدل (نه خيلي سخت و نه بسيار سست) بيان كند. همان مأخذ، ص 136- 137.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 301
در مورد معناي روشن و كنايه در مورد كنايه و سخن روان در معناي روان آورده مي‌شود.
و هرگاه سخن، لهوگونه و خنده‌آور و از باب لطيفه‌گويي و شوخي باشد و الفاظ غريبه در آن به‌كار رود، جهت سخن عوض مي‌شود. و اگر لفظش ضعف داشته باشد و سپس ضعف آن به قوّت تبديل شود، سخني كه براي شاد كردن دلها وضع‌شده، برعكس، دلها را اندوهناك و انسانها را گلوگير مي‌سازد.» «1»
او به همين مناسبت مي‌گويد: «سخنان مردم مانند خودشان داراي درجاتي است:
در ميان سخنان، قوي و ضعيف و نيكو و زشت و ناهنجار و سبك و سنگين وجود دارد و تمام اينها عربي است و با همه اين تغييرات اشخاصي را ستايش و يا نكوهش مي‌كنند.» «2»
جاحظ به تعبير مشهوري كه هر سخن را جايي است، مي‌افزايد: هر فنّي شكلي ويژه خود را دارد: «... نظر من درباره اين نوع از الفاظ، تا وقتي كه معاني چنين است و عادت در آن، اين‌گونه مي‌باشد كه با عبارت معمول و موجود سخن بگويم و در مواردي كه معاني به هم ارتباطي ندارد و به آساني فهميده نمي‌شود، مگر پس از تمرينات طولاني، از تكلّف خودداري كنم؛ و تا زماني كه با خواص اهل سخن در فن سخنوري دست‌اندركار هستم نظرم اين است كه با الفاظ آنها سخن گويم، زيرا آنها اين سخن مرا بهتر مي‌فهمند و زحمت آنها بر من كمتر است؛ و براي هر فنّي، الفاظ ويژه‌اي است كه از جانب اهلش پس از آزمايش ساير الفاظ انتخاب شده است و لفظي با فنّي ارتباط پيدا نمي‌كند، مگر اين‌كه ميان آنها مشابهتي وجود داشته باشد.
براي گوينده ناپسند است كه در سخنراني يا نامه يا گفتگوي با عوام و بازرگانان يا در سخن گفتن با خانواده و غلام و كنيزش و يا در بيان سخن و دادن خبري، از الفاظ متكلمان استفاده كند و به همين دليل، وقتي كه كسي خبري نقل مي‌كند كه مربوط به فن سخنوري است، سزاوار نيست كه الفاظ غريب و عوامانه را باهم مخلوط كند زيرا هر سخن جايي دارد و

هرفنّي شكل مخصوصي» «3»

---

(1)- الحيوان، ج 3، ص 39.
(2)- البيان و التبيين، ج 1، ص 144.
(3)- الحيوان، ج 3، ص 398- 399. جاحظ در كتاب البيان و التبيين بابي ويژه براي اين مطلب باز كرده است،
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 302
و- هرگاه ميان لفظ و معنا تناسب نيكويي وجود داشته و موافق با طبع انساني باشد، در شخص تأثيري به سزا باقي خواهد گذاشت: «... و خدا تو را حفظ كند، هرگاه لفظ با معنايش سازگار باشد و از معنا پرده بردارد، حالتي هماهنگ و ساختاري منظّم داشته و از ناهماهنگي و ناپسندي و نيز از فساد و تكلّف بدور و از موقعيّتي نيكو برخوردار باشد، شنونده از آن سود برد. و شايسته‌تر است كه از دسترسي عيب‌جويان محفوظ ماند و در برابر مخالفان از آن حمايت شود و همواره دلها به آن آباد و سينه‌ها بدان مأنوس باشد. هرگاه لفظ ذاتا نيكو برگزيده و از زوايد و تعقيد به دور باشد، بر روان اثر مي‌گذارد و بر دل مي‌نشيند و با عقل مي‌سازد و گوشها به آن توجه مي‌كند و دلها هوادار آن مي‌شود و بر زبان ناقلان به آساني جاري مي‌گردد و همه‌جا شايع مي‌شود و موقعيت آن در ميان مردم عظمت مي‌يابد و وسيله آموزش علم براي دانشمندان سرشناس و تمرين براي مبتديان مي‌شود. «1»» نيز جاحظ در ارتباط با همين معنا مي‌گويد:
«... هرگاه معنا نيكو و لفظ هم بليغ باشد و با طبع بسازد و از ناهنجاري دور و از اختلال محفوظ و از تكلّف مصون ماند، چنان در دلها اثر مي‌گذارد كه باران در خاك نرم و هرگاه سخن به اين طريق صادر شود و گوينده آن را با اين ويژگي ادا كند، خداوند آن را چنان موقعيتي مي‌دهد كه سينه جبّاران هم عظمت اين سخن را مي‌پذيرد و عقول جاهلان نيز از درك و فهم آن محروم نمي‌ماند. عامر بن عبد قيس مي‌گويد: سخن وقتي كه از دل برخيزد بردل مي‌نشيند و وقتي كه تنها به زبان باشد از گوشها تجاوز نمي‌كند ...». «2»
با توجّه به اين قاعده مهمّ بلاغي: «هر سخن جايي و هر نكته مقامي دارد» جاحظ مي‌خواهد مسأله‌اي را بيان كند كه ميان معاصران امروزي، به نام يك واقعيت لغوي در گفتگوي ادبي مطرح است و اين مسأله از اين اختلاف نشأت مي‌گيرد كه آيا حقيقت لغوي

ج 2، ص 175 پس از آن نصوص ادبي را كه تحت‌تأثير محيط يا طبيعت يا صناعت واقع مي‌شود ذكر كرده و در صحيفه بلاغت هندي سفارش مي‌كند كه خطيب نبايد با رئيس ملّت سخني بگويد كه با مردم مي‌گويد و با

پادشاهان نيز نبايد با زبان مردم كوچه و بازار سخن گفت. البيان و التّبيين، ج 1، ص 92.
(1)- البيان و التبيين، ج 1، ص 7- 8.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 83- 84.

اقتضا مي‌كند، عين لفظ از هركس صادر شده باشد، مثلا از ماهي‌فروش يا قصاب و يا سلماني ... حكايت شود، يا اين‌كه به تصوير كشيدن فضاي گفتار و حقيقت معناي لفظ و نيز اشاره به واقعيتي كه از لفظ استفاده مي‌شود كافي است؟ به اين معنا كه واقعيت لغوي، عبارت است از: هماهنگي ميان گفته‌هاي اطراف گفتگو و آنچه در انديشه و اندرون آنهاست. درباره شخصيت جاحظ افراط نمي‌كنيم، بلكه همين مقدار براي ما كافي است كه او به اين نكته توجه پيدا كرده كه دربهره‌گيري ادبي شايسته است با هر گروهي به زبان خودش سخن گفته شود. به‌هرحال ديدگاه او يكي از آرايي است كه امروز بر سر زبانها است: «... من معتقدم كه الفاظ كم‌ارزش با معاني كم‌ارزش همخواني دارند و گاهي در برخي موارد نسبت به كم‌ارزشها احساس نياز مي‌شود و چه بسا در بسياري از موارد، الفاظ كم‌ارزش از الفاظ پرارزش و معاني والا و ارزشمند لذت‌بخش‌تر باشد. چنان‌كه گاهي سخن نغز غير هيجان‌انگيز، از سخن نغز هيجان‌انگيز براي ذهن خوشتر است و غمي كه در دلها مي‌ماند و نفس‌ها را مي‌گيرد، نتيجه سخن نغز متوسطي است كه نه خيلي مهيج باشد و نه غير مهيّج. و همين‌طور است شعر متوسط و موسيقي متوسط. و آنچه پيشتر گفته شد، تنها در مورد سخني است كه جدّا مهيّج باشد و يا اصلا مهيّج نباشد.
محمد بن عبّاد بن كاسب بارها مي‌گفت: به خدا سوگند، فلان شعر از آوازخوان متوسط سنگين‌تر و از خوش‌گفتار متوسط منفورتر است. خدا تو را رحمت كناد، هرگاه سخن نغزي از عربها شنيدي مبادا آن را بدون اعراب درست و تلفّظ صحيح بر زبان براني، زيرا اگر آن را تغيير دهي به اين معنا كه اعرابش را درست نگويي و آن را همچون عربهاي غير اصيل و كم‌اطلاع ادا كني، از اين قاعده درست بيرون رفته و از فضيلت دور مانده‌اي. و همچنين هرگاه سخن عجيبي از عامه مردم و لطيفه‌اي از لطايف افراد پست و اوباش شنيدي، مبادا اعراب صحيح را در آن به‌كاربري يا الفاظ نيكو برايش برگزيني يا در درستي تلفّظ آن دقت كني، زيرا اين كارها بهره و لطف آن را از بين مي‌برد و چهره واقعي هدفي را كه از اين سخن اراده‌شده عوض مي‌كند و نشاط اهل سخن را از سخن

مي‌گيرد و زيبايي را كه از آن احساس مي‌كنند از بين مي‌برد.» «1»
بنابراين، واقعيت لفظي از ديدگاه جاحظ آن است كه نيكو بر زبان آورده

شود و نشان‌دهنده صداقت باشد.
جاحظ مطلوب خود را كه عبارت از تناسب طبيعي ميان لفظ و معناست در گفتارهاي گذشتگان و عربها مي‌يابد و مي‌گويد: «من تاكنون در سخنرانيهاي پيشينيان پاك سرشت و عربهاي خالص، الفاظ ناپسند و معاني غير اصيل و طبايع پست و گفته‌هاي نامربوط، مشاهده نكرده‌ام و بيشترين مواردي كه اين امور در آنها ديده مي‌شود سخنرانيهاي عربهاي غير اصيل و كم‌خردي است كه به زحمت سخن مي‌گويند و نيز سخنان كساني كه خود را اديب مي‌پندارند، خواه اين كار، از اين اشخاص، ناگهاني و بدون مقدّمه سرزده باشد و خواه نتيجه علم و تفكر باشد.» «2»
ز- جاحظ پس از اين گردش طولاني در صحنه لفظ و زيباييهايش، درباره فريبندگي لفظ هشدار مي‌دهد، زيرا به وسيله لفظ است كه جايگاه حقيقي معاني دگرگون مي‌شود. ازاين‌رو، در بعضي از اندرزهايش گفتار برخي از اديبان بزرگ را نقل مي‌كند:
«شما را از زيبايي الفاظ و شيريني اداي سخن برحذر مي‌دارم، زيرا هرگاه معنايي با لفظ نيكو همراه باشد و گوينده بليغ به آساني آن را از مخارجش ادا كند و سخنور به آن، آرامش دلجويانه عطا كند، بهتر بر دل شنونده مي‌نشيند و سينه او را سرشار مي‌سازد و هرگاه معاني الفاظي محترمانه به خود بگيرد و به صفات والايي متصف شود، قدر و ارزش آن در چشمها متحول مي‌گردد و بر ارزشهاي حقيقي آن افزوده مي‌شود، زيرا الفاظ در لباس معاني جلوه‌گر مي‌شود و معاني در حكم كنيزاني جلوه‌گر هستند، آنجا كه دل ضعيف، نيروي هوس قوي و راههاي نيرنگ شيطان پنهان است.» «3»
هرچند همان‌گونه كه لفظ نيكو مايه فريبندگي است، لفظ زشتي كه معناي موهومي دربردارد نيز فريبنده است: «پس بدانيد كه معاني پست و بيهوده از نظرها

_____
(1)- البيان و التبيين، ج 1، ص 145- 146.
(2)- همان مأخذ، ج 2، ص 8- 9.
(3)- همان مأخذ، ج 1، ص 254.

مردود است، چرا كه اين نوع معاني در دل آشيانه مي‌گيرد، تخم مي‌گذارد، جوجه مي‌دهد و وقتي كه جا باز كرد و ريشه گرفت، تباهي به بار مي‌آورد و اين امر ادامه مي‌يابد و نابخردي قدرت پيدا مي‌كند و جراحت وارد مي‌سازد. در اين‌جاست كه دردش شدّت مي‌يابد و درمانش ناممكن مي‌شود، زيرا ارتباط لفظ مستهجن و پست و ناپسند و احمقانه، از لفظ پسنديده و محترمانه و بلند معنا و بزرگوارانه به زبان بيشتر و براي شنيدن

مأنوستر و همخواني‌اش با قلب فزونتر است، چرا كه اگر تنها يك ماه با جاهلان بي‌شعور و مردمان پست و احمق همنشيني كني و روزگاري نيز با اهل بيان و خرد مجالست و مصاحبت داشته باشي، نخواهي توانست خود را از آلودگي لفظ و كثافتي كه در معناي سخن جاهلان است، پاك كني، زيرا تباهي با طبيعت انساني سازگارتر است و سريعتر به آن راه مي‌يابد.» «1»

آنچه گفته آمد مربوط به گرفتاري كساني است كه مورد خطاب الفاظ هستند، امّا شخص گوينده نسبت به لفظي كه خود مي‌گويد بيشتر گرفتار است: «بدان كه شخص خردمند اگر اهل تحقيق و پژوهش نباشد، همان رنجي را تحمل مي‌كند كه از ناحيه فرزندش به او مي‌رسد. ازاين‌رو، هر كاري كه از سوي فرزندش در نظر ديگران زشت مي‌آيد، او بايد آن را نيكو بشمارد. پس بايد بدانيم لفظي كه انسان مي‌گويد، نسبتش به وي از نسبت فرزندش به او نزديكتر و حركت خويشاوندي لفظ به او از انتساب به فرزندش بيشتر است، زيرا حركت لفظي را خودش ايجاد كرده و از گوهر وجودش و جوهر جانش برخاسته است، امّا فرزند مانند آب بيني و اخلاط سينه است كه آن را دور مي‌اندازد و فرق است ميان بيرون انداختن چيزي كه از ذات تو نبوده و اظهار كردن حركتي كه وجودش بسته به وجود تو بوده است و به همين دليل، گرفتاري انسان به شعر و سخن و نوشته‌اش بيشتر و بالاتر از گرفتاريهاي وي نسبت به تمام نعمتهاي او مي‌باشد.» «2»

جاحظ اين‌چنين، نسبت لفظ به انسان را نزديكتر از نسبت او به فرزندش مي‌داند و اين مطلب اگرچه از نظر تمثيل مورد اشكال است، امّا حقيقت نظريه او در مورد لفظ، قطعي

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 85- 86.

(2)- الحيوان، ج 1، ص 89.

و بي‌اشكال به نظر مي‌رسد.

از سوي ديگر واقعيت‌گرايي جاحظ كه از فريبندگي لفظ دوري مي‌جويد- خواه مربوط به گوينده باشد و خواه به شنونده- ما را به اندكي درنگ وامي‌دارد. اين واقعيت‌گرايي جاحظ در انديشه بلاغي بدان سبب است كه معتزله از بلاغت وسيله‌اي براي خدمت به دين برگرفته‌اند چنان‌كه شخصي از عمرو بن عبيد، درباره بلاغت سؤال مي‌كند و او چنين پاسخ مي‌دهد: «... گويا تو انتخاب لفظ را براي خوب فهماندن معنا اراده كرده‌اي. آن شخص گفت: آري. عمرو گفت: اگر منظورت از سؤال در مورد بلاغت، اين است كه با موعظه حسنه از قرآن و سنّت خواسته باشي حجت خدا را در انديشه

گويندگان مقررسازي و از زحمت شنوندگان بكاهي و اين معاني را در دل خواهندگان با الفاظي كه در گوشها نيكو آيد و در ذهنها مقبول افتد، زينت بخشي تا زودتر آن را اجابت كنند و سرگرم شدن به امور ديگر از دلهايشان زدوده شود. در اين صورت، سخني روشن گفته‌اي و از سوي خداوند، شايسته پاداش بزرگ خواهي بود.» «1»

سخن درباره لفظ به درازا كشيد و حق هم همين بود، زيرا معتزله به اعتبار اين‌كه خود گنجينه‌اي از معارفند، «معنا» براي آنان حاصل و روشن است و تنها سعي آنها به رساندن و منظم كردن آن است و به همين جهت است كه به شكل «لفظ» نيز توجّه دارند و به‌طور طبيعي بحث آنها درباره معنا همراه با سخني درباره لفظ است، لكن ما در اين جا تا جايي كه ممكن است متوني را مي‌آوريم كه تنها و يا غالبا درباره معنا باشد: جاحظ در آغاز، رمز توجه به لفظ و ارزيابي‌اش از آن را بيان مي‌كند: «خدا تو را حفظ كند. بدان كه حكم معاني برخلاف حكم الفاظ است، زيرا معاني بي‌نهايت گسترده است، امّا اسماي معاني، كوتاه و قابل شمارش و محدود و معيّن است و همين اسما نخست به‌طور اجمال كاشف وجود معاني و سپس به تفصيل، كاشف حقيقت و نوع و موقعيت آنها و

---

(1)- البيان و التّبيين، ج 1، ص 114.

بيان‌كننده خاصّ‌وعام و درجات آن از نظر سود و زيان مي‌باشد و اين‌كه برخي از آن معاني بي‌فايده و باطل و از درجه اعتبار ساقط است.» «1»

ارزشي كه جاحظ علاوه بر لفظ براي فهم معنا قايل است، آنجا احساس مي‌شود كه مي‌گويد: «با نام خدا ذهن خود را متوجه من كن و دلت را براي آنچه به تو مي‌گويم آماده ساز، زيرا چه بسيار كلمات حكمت‌آميز و مثالهاي زيبا كه تأثير آنها محوشده و يادشان از خاطره‌ها رفته و از نظرها افتاده و ذهنها به درك آنها توجه نكرده است و بسا شعرها نيز به اين وضع دچارشده و گفتارهايي كه همين حالتها را داشته‌اند.

مدار امور برفهم معاني و حقيقتهاست، نه بر الفاظ و عبارات؛ زيرا فراوان اتفاق مي‌افتد كه كسي كتابي را از اول تا آخر مي‌خواند و پس از خواندن گويي كه آن را نخوانده و مانند اول، از مطالب آن بي‌خبر است. و چه بسا كسي كه خيال مي‌كند مي‌فهمد ولي نمي‌فهمد و هرگز نمي‌تواند بفهمد، مگر آن‌كه دل را براي فهميدن فارغ سازد، چنان‌كه نمي‌تواند به ديگران بفهماند مگر كسي كه نيّتش را در آموزش دادن نيكو گرداند.» «2»

با توجه به قاعده مهمّ بلاغي: «هر سخن جايي و هر نكته مقامي دارد» جاحظ نقش معنا در هر مقام را چنين بيان مي‌كند: «براي سخنور سزاوار است كه به حدومرز معاني توجه كند و ميان حدود معاني و شنوندگان، تعادل و توازن برقرار سازد و براي هر يك از اين طبقات سخني و براي هركدام از حالات جايگاهي در نظر گيرد، تا سخنان ارزشمند را بر معاني

ارزشمند و ارزش معاني را به ارزش جايگاه و موقعيّت شنوندگان را بر مناسبت آن حالات تقسيم كند. پس اگر سخنور، اهل كلام است از اصطلاحات متكلمان- در جايي كه شنوندگان از اهل كلام نباشند- پرهيز كند، چنان‌كه اگر بخواهد درباره علم كلام مطلبي بگويد [و شنوندگان از اهل كلام باشند] يا بخواهد مسأله‌اي را روشن كند يا سؤالي را پاسخ دهد يا پرسشي را طرح كند، بهتر است كه از الفاظ اهل كلام استفاده كند، زيرا آنها اين عبارات را بهتر مي‌فهمند و به اين الفاظ مايل‌تر و

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 76.
(2)- الحيوان، ج 5، ص 542.

مأنوس‌ترند». «1»
جاحظ در انتقاد از ابو عمرو شيباني مي‌گويد: «شيخ به استحسان معنا توجّه كرده و حال آن‌كه معاني همه‌جا پخش است و عرب و عجم و بياباني و روستايي و شهري با آنها آشنايي دارند. بنابراين ارزش سخن، تنها در برقراري نظم و انتخاب لفظ و سهولت بيان و كثرت معنا و نيز در سلامت طبع و سبك و روش نيكوي آن است.» «2»
ما از اين انتقاد چنين برداشت مي‌كنيم كه جاحظ به‌طور خاص، لفظ را بر معنا ترجيح مي‌دهد و قسمت مهمي از گفتارش را به بحث درباره لفظ اختصاص داده است، امّا در گفتار ديگرش ميان لفظ و معنا تساوي برقرار كرده، چنان‌كه از روي شگفتي مي‌گويد: «يكي از طرفداران معنا كه از بهترين كساني است كه او را برگزيده و در ديوان خود نامش را آورده‌ايم، گفته است: سخني شايسته نيست كه متصف به بلاغت شود، مگر اين‌كه معنا و لفظش (در نيكي) بر يكديگر سبقت جويند، به‌گونه‌اي كه لفظ به هنگام شنيدن، هماهنگ و همزمان با معناي آن در ذهن شنونده جاي گيرد.» «3»
جاحظ به نقل از صحيفه هندي درباره بلاغت چنين مي‌گويد:
«... حق آن است كه لفظ با معنا هماهنگ و موافق باشد و نسبت به معنا، نه برتر باشد و نه پايين‌تر، نه كوتاهتر و نه مشترك و نه پوشيده ...» «4»
به علاوه جاحظ از اديباني كه اسير الفاظ خود شده‌اند بدگويي مي‌كند:
«بدترين بليغان كساني هستند كه به دليل دلباختگي به الفاظ و علاقه به اسم [بلاغت] تصوير معنا را قبل از خود معنا آماده مي‌كنند تا معنا به سوي لفظ كشيده

---

(1)- البيان و التّبيين، ج 1، ص 138- 139. در اين مورد، معنا به وسيله نسبت يافتن آن به افراد خاصي شرافت نمي‌يابد، بلكه شرافت آن، بسته

به هدف و نتيجه آن است چنان‌كه جاحظ از بشر بن معتمر نقل مي‌كند: «شرافت معنا به اين نيست كه از معاني ويژه‌اي باشد و نيز روشن بودنش به اين نيست كه عاميانه باشد، بلكه ميزان شرافت، درستي و احراز منفعت است و نيز موافقت حال و اقتضاي موقعيت»، همان مأخذ، ج 1، ص 136.
(2)- الحيوان، ج 3، ص 131- 132.
(3)- البيان و التّبيين، ج 1، ص 115.
(4)- همان مأخذ، ج 1، ص 92- 93.

شود.» «1»

نظم از نظر جاحظ

به اين طريق مي‌توانيم سخن از لفظ تنها يا معناي تنها را يك نوع تحليل بلاغي به حساب آوريم، زيرا هريك از اين دو در بيانات ادبي ارزش و وظيفه‌ي دارد. اكنون اين مقايسه ميان لفظ و معنا، ما را وامي‌دارد كه به دنبال سخن جاحظ درباره نظم باشيم.
اگرچه ما ابواب يا مواردي را نمي‌يابيم كه وي در خصوص نظم به‌طور گسترده سخن بگويد و از حقايقش پرده بردارد. امّا در اين مورد متوني را ياد مي‌كند كه نشان مي‌دهد او با ديدي همه‌سونگر به كار ادبي مي‌نگرد: «شعر، خود نوعي از فنون و قسمتي از نظم و گونه‌اي از تصوير است.» «2» همچنين، جاحظ بابي مستقل مي‌آورد و متوني را از شعرا در آن بيان مي‌كند: «شعرا سخن خود را در اشعارشان توصيف كرده و آن را مانند پارچه پيچيده خط خطي و حلّه‌ها و لباسهاي ديبا و منقوش و امثال آن قرار داده‌اند كه اشاره به نظريّه تخصّصي و كلّي آنها نسبت به ادبيات است.» «3»
چيزي كه از مهارت ادبي جاحظ سخن مي‌گويد، مطلبي است كه به عنوان مثال درباره فنّ تلخيص عبارات بيان داشته است، آن‌جا كه مي‌گويد: «چه بسيار كه نوشته‌اي آن‌چنان محكم و متقن از زير دستم بيرون مي‌آيد كه گويي همچون سنگي صاف است؛ اين نوشته داراي معاني لطيف و محكم و الفاظي زيبا و روشن است.» «4»
ما از گفتار صريح جاحظ به توجّه دقيق او به اهميّت نظم ادبي پي‌مي‌بريم، بدون اين‌كه از لفظ جانبداري كند يا به معنا متمايل شود. وي در آن‌جا كه از آيه: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها «5»، «خداوند تمام نامها را به آدم تعليم داد» سخن مي‌گويد، چنين گفته است:

_____
(1)- مجموعه رسائل جاحظ، ج 1، ص 195.
(2)- الحيوان، ج 3، ص 132.
(3)- البيان و التبيين، ج 3، ص 222- 225.
(4)- رساله فصل ما بين العداوة و الاسد، ج 1، ص 351، از رسالة الجاحظ، چاپ كتابخانه مثني، انتشارات عبد السّلام هارون، 1385 ه 1965 م.
(5)- بقره/ 31.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 310
«... اسم (لفظ) بدون معنا لغو و مانند ظرف خالي است. اسم به منزله بدن است و معنا به منزله روح. اگر الفاظ بدون معاني به كسي داده شود،

چنان است که چيزي بي‌جان و بدون حسّ و حرکت و سود و منفعتي به او داده شود. هيچ وقت لفظ، اسم (براي چيزي) نمي‌شود مگر اين‌که داراي معنايي باشد و ممکن است معنايي بدون اسم باشد، امّا اسم بدون معنا امکان ندارد.» «1»
بنابراين، جاحظ به لفظ، اهميت مي‌دهد. هرچند او وعده داده است که از نظم قرآن سخن بگويد، امّا ما وعده او را در کتابش محقق نيافتيم.
جاحظ دراين‌باره چنين مي‌گويد: «... ناچاريم، در جزء دوم البيان و التبيين تمام اقسام تأليف سخن را بياوريم و بيان کنيم که چگونه قرآن‌که خود نثر است و مانند شعر و سجع بر مبناي قافيه نيست، با تمام سخنان منثور و منظوم مخالفت کرده و چگونه نظم آن بزرگترين برهان و تأليفش بالاترين حجّت است.» «2»
بنابراين، جاحظ در قرآن، متني ادبي را مي‌بيند که از نظر شکل و مضمون از دايره تمام انواع متون ادبي معروف، بيرون است. و تعريف ادبي قرآن، يعني قرآني که اعجازش، در نظم و تأليف آن نهفته باشد و ما اکنون سخن جاحظ را که به دهري گفته است بيان مي‌کنيم: «و کتابي که بر پيامبر ما نازل شده است خود گواه بر صداقت نظم بديعي است که هيچ‌کس قادر به آوردن همانند آن نيست و اين علاوه بر دلايل ديگري است که آورنده قرآن آنها را آورده است.» «3»
جاحظ کتابي داشته که متأسفانه از بين رفته است. او در اين کتاب براي اعجاز اسلوب قرآني استدلال و مخالفان مسلمان و غير مسلمان را سرکوب کرده است، چنان که اين عبارت او به آن اشاره دارد: «... به من گفته بودي نامه‌اي برايت بنويسم که در آن به نيازهاي رواني و صلاحيتهاي قلبي و امواج شکوک و شبهاتي که وارد مي‌شود اشاره شود، و اشکالاتي از قبيل درازي سخن و بررسي دقيق و پيچيدگي سخن که اغلب

---

(1)- رسالة في الجدّ و الهزل، ج 1، ص 262، از مجموع رسائل جاحظ، نشر عبد السلام هارون.
(2)- البيان و التبيين، ج 1، ص 383.
(3)- الحيوان، ج 4، ص 90.

متکلمان و سخنوران به آن مبتلا هستند، در آن نباشد ... ازاين‌رو، برايت نامه‌اي نوشتم و در آن تلاش فراوان کردم و در استدلال درباره قرآن و ردّ عيبجويان، به جايي رسيدم که براي فردي مانند من امکان‌پذير بود، و لذا در هيچ موردي اشکالي باقي نگذاشتم، نه براي شيعه، نه براي اهل حديث، نه براي گروه حشويه، نه براي کافري که کفر خود را اظهار مي‌کند، نه براي منافق ذليل و نه براي اصحاب نظّام و کساني که بعد از وي پديد آمده و

گمان كرده‌اند كه قرآن حق است امّا حجّت نيست و از طرف خداوند نازل‌شده، امّا مورد استدلال و برهان قرار نمي‌گيرد. به‌اين‌ترتيب گمان مي‌كنم كه محبتم را نسبت به تو به كمال رساندم و تقاضاي تو را انجام دادم، ولي نامه‌اي از سوي تو دريافت داشتم كه در آن يادآور شده بودي كه منظورت از سفارش در نوشتن نامه، استدلال براي اثبات نظم قرآن نبوده، بلكه براي اثبات خلق قرآن بوده است. سؤالت مبهم بود و من در اين نامه درباره تأليف قرآن با تو سخن نگفته‌ام، ازاين‌رو براي تو سخت‌ترين و سنگين‌ترين و طولاني‌ترين و مشكل‌ترين نامه را از نظر معنا به رشته تحرير درآوردم.» «1»

پس جاحظ درباره نظم، صاحب‌نظر است و آن‌گاه كه درباره دو عنصر معنا و لفظ، سخن مي‌گويد، به بحثهاي تحليلي و تشريحي مي‌پردازد و درصدد توضيح و بيان برمي‌آيد و هرگز به يك نگاه جزئي و كوتاه كه از لفظ فهميده مي‌شود، يا معنا آن را دربر مي‌گيرد، نمي‌پردازد.

تنها كسي كه پس از جاحظ درباره مسأله نظم به تأليفي مستقل دست يازيد، عبد القاهر جرجاني است كه در دو كتابش: دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه اين موضوع را بررسي و سپس آن را با تحقيق زمخشري در تفسير كشاف مقايسه كرده است.

چون كتابي كه جاحظ در خصوص نظم قرآن تأليف كرده است در دسترس نيست ما به مطالبي كه از اين‌طرف و آن‌طرف و از آراء و مهارتهاي او راجع به آيه يا حديثي برگزيده‌ايم، اكتفا مي‌كنيم. بيشتر اين مطالب بر محور دفاع از نظم قرآن مي‌چرخد و

---

(1)- رسائل جاحظ در حاشيه جزء دوم از كتاب كامل مبرّد، ص 118- 119 و 121- 122، كتاب اختيار الايّام از عبيد اللّه بن حسان، چاپخانه تقدم العلميّه، مصر، سال 1323 ه.

قسمت اعظم آن از كتاب الحيوان كه يكي از آخرين تأليفات وي مي‌باشد، دستچين شده است و ما گمان مي‌كنيم كه اين مباحث در كتاب نظم كه از وي مفقود شده است نوشته شده باشد.

1- رعايت حال مخاطبان

در اين فصل جاحظ، قاعده بلاغي «هر سخن جايي و هر نكته مقامي دارد» را مورد بررسي قرار داده و چنين مي‌گويد: «مي‌بينيم كه خداي تعالي هرگاه عرب را مورد خطاب قرار مي‌دهد، سخن را به طريق اشاره و وحي و حذف ادا مي‌كند و هرگاه بني اسرائيل را مورد خطاب قرار مي‌دهد يا از جانب آنها حكايت مي‌كند به‌طور مشروح و مبسوط سخن مي‌گويد.» «1»
جاحظ تكرار برخي از مطالب داستاني و غير داستاني را در قرآن، با توجه به وضعيت مخاطبان، يك ضرورت بلاغي و روان‌شناسي مي‌داند: «خلاصه سخن درباره تكرار بعضي از مطالب قرآن اين است كه اندازه معيني براي تكرار وجود ندارد و به‌طور كامل نمي‌توان آن را توصيف كرد، بلكه به وضعيت شنوندگان، اعم از عوام و خواص، بستگي دارد. لذا مي‌بينيم كه خداوند در قرآن داستانهاي موسي و هود و هارون و شعيب و ابراهيم و لوط و عاد و ثمود را تكرار مي‌كند و همچنين از بهشت و جهنّم و برخي امور ديگر، فراوان سخن مي‌گويد. دليلش اين است كه مورد خطاب در اين موضوعات، تمام ملّتها، عرب و غير عرب هستند و اكثر اين افراد هم يا كم‌خرد و غافلند و يا دشمنان كژانديش و تيره‌دل.» «2»
جاحظ در قرآن به بررسي عبارتهايي مي‌پردازد كه قرآن در آنها نيروي فهم مخاطبان و مقاصد آنان را مدّ نظر قرار داده است. «برخي از سخنان چنان است كه شنونده از آن، به مقاصد صاحب سخن، پي‌مي‌برد نظير اين سخن خداوند: «روز قيامت

---

(1)- الحيوان، ج 1، ص 94.
(2)- البيان و التبيين، ج 1، ص 105.

مردم را مست مي‌بيني و حال آن‌كه مست نيستند.» «1» و نيز فرموده است: «در جهنّم، نه مي‌ميرند و نه زنده‌اند» «2» و نيز فرموده است: «و مرگ از هر سو، به وي رومي‌آورد» «3». از رسول خدا صلي اللّه عليه و اله درباره اين آيه: «و روزي اهل بهشت، صبح و شام به آنها مي‌رسد» «4» سؤال كردند، فرمود: آن‌جا صبح و شامي نيست. خداوند خطاب به پيامبرش فرمود: «پس هرگاه از آنچه به سوي تو فرستاده‌ايم در شكّي، از پيشينيان كه كتابهاي قبل از تو را خوانده‌اند بپرس» «5» دانشمندان گفته‌اند: پيامبر نه، شكّ داشت و نه از كسي در اين رابطه سؤالي كرد.» «6»
بنابراين، جاحظ توجه دارد كه براي هر اسلوبي زمينه‌اي است كه در آن،

حال مخاطبان از نظر عقلي و رواني و حتّي اجتماعي رعايت مي‌شود. قرآن با بياني كه برطبق روش مورد انس و علاقه مخاطبان تنظيم شده است آنان را مورد توجه قرار مي‌دهد و از اين‌رو، با بني اسرائيل سخن را به‌طور مبسوط و مشروح بيان مي‌كند و اعراب را به اشاره و رمز مورد خطاب قرار مي‌دهد و داستانها را تكرار مي‌كند، زيرا گمراه و معاند و غافل و آگاه مورد خطاب هستند. به علاوه، بيان قرآني برطبق روش عربي است، زيرا به زبان عربي نازل شده است. بنابراين آنچه گفته آمد، مجموعه نظريات درستي است كه مخالفي ندارد.

جاحظ جوانب مختلف بيانهاي قرآني و حديثي را سنجيده و گاهي به بررسي عبارت كوچك نظير لفظ «ابويه» پرداخته است:
«خداوند عزّ و جلّ فرموده است: وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ «7»، «ارث هر

_____

(1)- حج/ 2.
(2)- طه/ 74.
(3)- ابراهيم/ 17.
(4)- مريم/ 62.
(5)- يونس/ 94.
(6)- همان مأخذ، ج 2، ص 281.
(7)- نساء/ 11.

يك از پدر و مادر ميّت يك ششم است».
در كلمه «ابويه» رعايت تغليب‌شده كه گويي به مهمترين اسم كه أب باشد اكتفا شده است، چنان‌كه مي‌گويند: بثيرين و بصرتين (بصره و كوفه) البته، تغليب اسم مهمتر بر اسم ديگر، امري ثابت نيست، چنان‌كه مي‌گويند: سيرة العمرين و حال‌آن‌كه ابو بكر از عمر بالاتر است. فرزدق گفته است:
اخذنا بآفاق السّماء عليكم‌لنا قمراها و النّجوم الطّوالع» «1»
«اطراف آسمان را بر شما بستيم، ماه و خورشيد آسمان و ستارگان طلوع‌كننده در تصرّف ماست».
بنابراين، در بيان قرآني هرچند شريفترين اسم را غلبه داده است، امّا اين مطلب در بيان ادبي عرب اغلبيت ندارد.
برخي چيزها كه به اسم «اللّه» اضافه‌شده، جاحظ را وامي‌دارد كه تأمل نمايد و بي‌درنگ بدان توجّه كند: «از تمام خيروشرّ، تنها چيزي به «اللّه» اضافه مي‌شود كه با عظمت باشد. به عنوان نمونه در مورد خير گفته مي‌شود: «بيت اللّه، اهل اللّه، زوّار اللّه، كتاب اللّه، سماء اللّه، ارض اللّه، خليل اللّه، كليم اللّه و روح اللّه و ...» و در مورد شرّ گفته مي‌شود:
«دعه في لغة اللّه و سخط اللّه و في نار اللّه و سعيره و آنچه همانند اينهاست.» «2» ما برخي از اين اضافات را كه جاحظ اشاره كرده در قرآن مي‌بينيم، امّا او به آيات قرآن مثال نزده است. درنگ و بررسي بلاغي جاحظ در مورد عبارتها و تعابير قرآني، معروف است. به عنوان مثال، «اصبح» و «غدا» معناي ظاهرشان يعني بامداد و فردا ِمراد نيست، بلكه

معناي عرفي‌شان موردنظر است: «امّا سخن خداوند: فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ به معناي خبر دادن از اين نيست كه قابيل شبانه هابيل را كشت و صبح پشيمان شد بلكه مانند اين سخن خداوند است: وَ مَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلي فِئَةٍ

---

(1)- الحيوان، ج 3، ص 250.
(2)- همان مأخذ، ج 2، ص 181- 182 و همين مضمون، ج 5، ص 96- 97.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 315
فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ «1»، «كسي كه در آن هنگام (روز جنگ) به آنها پشت كند گرفتار خشم خدا مي‌شود مگر اين‌كه هدفش از كناره‌گيري از ميدان، حمله مجدد يا قصد پيوستن به گروهي از مجاهدان باشد.» و اگر ظاهر معنا مراد باشد نه استعمال عرفي ميان مردم، بايد كسي كه شبانه از جنگ بگريزد مشمول اين كيفر نشود. بنابراين، جريان سخن برطبق معمول است كه اغلب كارها در روز واقع مي‌شود نه اين‌كه اگر در شب واقع شد مشمول اين حكم نباشد و نيز نظير سخن خداوند: وَ لا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً* إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ «2»، «اي پيامبر صلي اللّه عليه و آله هرگز مگو فردا فلان كار را انجام مي‌دهم، مگر اين‌كه بگويي: اگر خدا بخواهد» اگر اين آيه به ظاهر معنا حمل شود، نه به آن معنايي كه در ميان مردم معمول است نبايد بر كسي كه بگويد: من اين كار را فردا سحر يا هنگام فجر يا فردا به‌طور مطلق در تمام روز و در تمام شب انجام مي‌دهم، ايراد گرفت زيرا هيچ خلافي انجام نداده است، مگر بر آن قيد «فردا» گذاشته شود و حال آن‌كه مقصود آيه، اين نيست، زيرا خداوند بنده‌اش را وادار كرده است كه ان شاء اللّه را بگويد تا از عادت معمول ميان مردم پرهيز كند و گفته‌اش مانند سخن شخص مستبد و مغرور نباشد. و نيز در اين حال به ياد خدا باشد، زيرا او بنده‌اي است كه محصور تدبير و در تصرّف و تسخير الهي است و به آساني دستخوش دگرگوني مي‌شود؛ حال وقتي كه معنا چنان است كه بيان كرديم. پس فرقي نمي‌كند ميان اين‌كه بگويد: فلان عمل را در يك لحظه بعد انجام مي‌دهم يا اين‌كه بگويد: بعد از يك سال انجام مي‌دهم.
امّا گفتار خداوند فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ چنين نيست كه گروهي از مردم برادرانشان را كشته و پشيمان شده باشند و اين كشنده- يعني قابيل- نيز يكي از آنها شده باشد، بلكه اين گفتار نيز همانند سخن خداوند براي آدم و حوّاست كه به آنها فرمود: «به اين درخت نزديك نشويد كه از ستمكاران خواهيد بود» به اين معنا كه هركس مانند اين
كار شما را انجام دهد ستمكار است.» «3»

---

(1)- انفال/ 16.
(2)- كهف/ 23- 24.
(3)- الحيوان، ج 3، ص 412- 414.

تصور مي‌شود كه علّت پيدايش اين جدال، غلبه دادن خردگرايي بر بيان قرآني باشد و جاحظ در اين‌جا موضع خود را چنين تعيين مي‌كند كه سخنان خود را برطبق قواعد عرفي و مأنوس بيان كند، نه بر وفق قواعد خردگرايي محض.
جاحظ از مأنوس بودن بيان قرآني سخن مي‌گويد و براي او فرقي نمي‌كند كه عين الفاظ قرآني را انتخاب كند يا برخي معاني را كه لازمه اين الفاظ است و در اين مورد، اين روايت را نقل مي‌كند: «ابو سعيد عبد الكريم بن روح مي‌گويد: اهل مكّه به محمّد بن مناذر شاعر، گفتند: شما اهل بصره، لغت فصيحي نداريد، فصاحت مخصوص ما اهل مكّه است. ابن مناذر گفت: واژه‌هاي ما بيشتر از واژه‌هاي قرآني و هماهنگي در زبان ما افزون‌تر است و دراين‌باره هرجا را كه مي‌خواهيد، با قرآن تطبيق كنيد. شما «قدر» (ديك) را «برمه» مي‌گوييد و آن را به «برام» جمع مي‌بنديد؛ ولي ما، قدر مي‌گوييم و آن را بر قدور جمع مي‌بنديم. چنان‌كه خداوند مي‌فرمايد: وَ جِفانٍ كَالْجَوابِ وَ قُدُورٍ راسِياتٍ «1»، «و ظرفهايي بزرگ مانند حوضها و ديگهايي عظيم كه بر زمين كار گذاشته بود.» شما خانه‌اي را كه روي خانه ديگري ساخته شود «علّيّه» مي‌گوييد و آن را بر «علالي» جمع مي‌بنديد و ما به آن «غرفه» مي‌گوييم و غرفات و غرف را جمع آن مي‌دانيم، چنان‌كه خداوند متعال فرموده است: غُرَفٌ مِنْ فَوْقِها غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ «2»، «براي بهشتيان غرفه‌هايي است كه بر فراز آنها غرفه‌هاي ديگري است» و نيز مي‌فرمايد:
وَ هُمْ فِي الْغُرُفاتِ آمِنُونَ «3»، «و آنها در غرفه‌هاي بهشتي آسوده‌خاطرند» شما «طلع» (شكوفه يا خرماي نورس) را «كافور» (خوشه يا پوست خوشه نخل) و «اغريض» (شكوفه خرما) مي‌ناميد، ولي ما آن را «طلع» مي‌ناميم. چنان‌كه خداوند مي‌فرمايد:
وَ زُرُوعٍ وَ نَخْلٍ طَلْعُها هَضِيمٌ «4»، «و كشتزارها و نخلستاني كه شكوفه‌هاي لطيف دارد» پس ابن مناذر ده كلمه برشمرد، امّا من جز همين مقدار چيزي را حفظ نكردم» «5» خلاصه

_____

(1)- سبأ/ 13.
(2)- زمر/ 20.
(3)- سبأ/ 37.
(4)- شعراء/ 148.

(5)- البيان و التّبيين، ج 1، ص 18- 19.

سخن جاحظ اين است كه قرآن عين الفاظ را انتخاب مي‌كند امّا آنها (اهل مكّه) مرادف آنها را انتخاب مي‌كنند، زيرا قدر، همان برمه، و علّيّه، غرفه و كافور يا اغريض هم به معناي «طلع» است، امّا قرآن از اين ميان قدر و غرفه و طلع را اختيار كرده است.
جاحظ پس از نقل روايت بالا به چگونگي انتخاب الفاظ قرآني مي‌پردازد:
«... گاهي مردم الفاظي را به كار مي‌برند كه الفاظي ديگر به انتخاب سزاوارتر است. به عنوان نمونه، خداوند در قرآن واژه «جوع» را تنها در مورد عقوبت يا فقر شديد و ناتواني آشكار به كار مي‌برد، ولي مردم اين واژه را در حال قدرت و سلامت نيز به كار مي‌برند و لفظ «سغب» را كه بايد در اين حالت بياورند نمي‌آورند. قرآن لفظ «مطر» را تنها در مورد انتقام ذكر مي‌كند، در حالي‌كه توده مردم و بيشتر خواص ميان مطر و غيث فرقي نمي‌گذارند. در قرآن آن‌جا كه لفظ «ابصار» را مي‌آورد ذكري از «اسماع» نمي‌كند و وقتي هم كه «سبع سموات» مي‌گويد از «ارضين» نام نمي‌برد و اصلا «ارض» را به «ارضين» جمع نمي‌بندد. چنان‌كه «سمع» را بر «اسماع» جمع نمي‌بندد و حال آن‌كه آنچه بر زبان عامّه جاري مي‌شود غير از اين است. آنها به جستجوي الفاظي كه از نظر بيان و كاربرد سزاوارتر و شايسته‌تر است نمي‌پردازند و نيز برخي گفته‌اند در قرآن لفظ «نكاح» جز براي تزويج به كار نرفته است.» «1»
جاحظ درباره رعايت تلازم معنوي در قرآن مي‌گويد: «در قرآن معناهايي وجود دارند كه از يكديگر جدا نيستند مثل نماز، زكات، جوع، خوف، جنّت، نار، ميل، ترس، مهاجرين، انصار، جنّ و انس». «2»
بعضي از الفاظ در بيان قرآني در معناي ويژه‌اي به كار رفته‌اند چنان‌كه «جوع» در معناي عقوبت يا تنگدستي و «مطر» در معناي انتقام به كار رفته، و ابصار و اسماع، سموات و ارضين ملازم يكديگر نيستند ...
آنچه گفته شد نتيجه تكرار آهنگ آيات قرآني و احساس ادبي نسبت به آن است.
جاحظ سخن بدگوياني را ردّ مي‌كند كه از هر عبارتي كه گوشه‌اي از معنا را

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 20.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 21.

مي‌رساند، تمام معنايش را انتظار دارند: «مطلب اين است كه عدّه‌اي از مردم گمان كرده‌اند كه تمام حيوانات بر چهار قسم‌اند: بعضي پرواز

مي‌كنند و بعضي راه مي‌روند و بعضي شنا مي‌كنند و بعضي مي‌خزند. با اين‌كه قرآن مي‌فرمايد: «خداوند تمام جنبندگان را از آب آفريد: بعضي بر شكم راه مي‌روند و بعضي روي دو پا راه مي‌روند و بعضي روي چهار دست‌وپا راه مي‌روند و خدا هرچه مي‌خواهد مي‌آفريند.» «1»
هرچند اصل سخن براساس تقسيم‌بندي نژادهاي حيوان و گروه‌بندي انواع گوناگون آفريدگان وضع شده، امّا خداوند آن را در كمتر از معنايي كه وضع شده به كار برده است و از اين‌رو پرندگان و آبزيان را ياد نكرده است و سپس خزندگان از قبيل مارها و كرمها را جزء روندگان قرار داده، با اين‌كه راه رفتن، جز به وسيله پا امكان ندارد، چنان كه گازگرفتن جز با دهان و لگد زدن جز با سم تحقق نمي‌يابد و جانوراني را كه با چهار دست‌وپا راه مي‌روند ياد كرده و حال آن‌كه برخي از جنبندگان روي شش و هشت و بيش از هشت دست‌وپا راه مي‌روند و هركس به دست‌وپاهاي خرچنگ و سوسكها و انواع عنكبوت نگاه كند اين موضوع را درك مي‌كند.»
جاحظ سخن كساني را كه به بيان قرآني، از لحاظ كوتاهي در ايفاي حق معنا، طعنه مي‌زنند ردّ مي‌كند. «مي‌گويم: شما در تمامي اين تأويل و حدّ آن به خطا رفته‌ايد، زيرا چه دليل داريد بر اين‌كه خداوند سخن خود را براي بيان تمام جانوراني كه روي پاهاي خود راه مي‌روند وضع كرده است؟ و با چه حجّتي به اين مطلب يقين داريد؟ و حال آن‌كه خداوند مي‌گويد: «آتشگيره جهنّم مردم و سنگها هستند» «2» و از شياطين و آتشي كه جهنّميان را مي‌خورد و عذابشان را سخت‌تر مي‌كند، بدون اين‌كه آن را فراموش كرده باشد، سخني به ميان نياورده است. و مي‌فرمايد: «خدا شما را از خاك و سپس از نطفه آفريد و شما را جفت يكديگر قرار داد» «3» و آن‌گاه از اين عموم، عيسي بن مريم را بيرون آورد و حال آن‌كه در اصل اين سخن، تمام فرزندان آدم را قصد كرده بود. و نيز در

_____

(1)- نور/ 45.
(2)- بقره/ 24.
(3)- فاطر/ 11.

سوره انسان فرموده است: «آيا بر انسان روزگاراني نگذشت كه چيزي قابل ذكر نبود؟» در اين آيه نيز آدم و حوّا را داخل كرده، امّا به دنبال آن گفته است: «ما انسان را از نطفه آميخته آفريديم، او را مي‌آزماييم» و آدم و حوّا و عيسي بن مريم را از شمول اين آيه خارج كرده است و اين درست است، زيرا سخن براي تمام آنچه ذهنها از لفظ مي‌فهمند وضع نشده است. بنابراين، آن‌جا كه خدا فرموده است: «بعضي بر شكم و بعضي بر دو پا و بعضي روي چهار پا راه مي‌روند» بر طبق همين مثالي

است که ما آن را بيان کرديم. به علاوه، هرچه بر چهار پا راه مي‌رود بر دو پا نيز راه مي‌رود و هرچه با هشت پا راه مي‌رود روي چهار پا و دو پا نيز راه مي‌رود.»
حقيقت اين است که اگر از هر سخني تمام معاني آن را بخواهيم از حدّ اعتدال بيرون رفته‌ايم و روش اهل لغت نيز چنين نيست، امّا مخالفان ما مي‌خواهند قرآن را کتاب علمي بدانند که هيچ مسأله‌اي را از علم فروگذار نمي‌کند.
آن‌گاه جاحظ به طريق ديگر، به عيب‌جويان پاسخ و مسأله انس بياني را توضيح مي‌دهد. «اين‌که شما مي‌گوييد: راه رفتن جز به وسيله پاها تحقق نمي‌يابد، اگر چنين است بايد بگوييد: فَإِذا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعي «1»، «وقتي موسي عصاي خود را انداخت، ماري شد و شروع به دويدن کرد» نيز خطاست زيرا «سعي» هم که به معناي راه رفتن است جز با پا امکان نمي‌يابد، مار هم که پا ندارد. و اشکال شما در اين مورد چند پاسخ دارد: يکي سخن آن گوينده است که مي‌گويد: ما هو الّا کأنّه حيّة ... «و گويا راه رفتنش راه رفتن مار است.» آنها راه رفتن (عصا) را توصيف مي‌کنند و به همين مناسبت راه رفتن مار سپيد، مار ماده و مارهاي نر را نيز يادآور مي‌شوند. شاعراني که براي مار، راه رفتن قايل شده‌اند بيش از آن هستند که ما اطلاع داريم و اگر خزيدن را به معناي مشي و سعي نگرفته باشند، جايز است که از باب تشبيه و بدل باشد که: يا چيزي جايگزين ديگر شده يا جاي همراه خودش را گرفته است، زيرا عادت عرب بر اين است که در بسياري از حالات، تشبيه به کار مي‌برند. خداوند تعالي نيز فرموده است: هذا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ «2»، «اين

_____

(1)- طه/ 20.
(2)- واقعه/ 56.

وسيله پذيرايي دوزخيان است در روز قيامت» از عذاب به «نزل» تعبير کرده که به معناي پذيرايي است، نظير سخن حاتم که وقتي به او امر کرده بودند که شتري را رگ زند، نيزه خود را در کوهان شتر فروکرد و گفت: اين رگ زدن است.» «1»
خلاصه سخن، اعتراض کساني که به قرآن اشکال مي‌گيرند به دو مورد منحصر مي‌شود: اوّلا ادّعا مي‌کنند که قرآن کتابي است علمي که مسائلش قابل شمارش و بيانش نيز تابع مقرّرات خود مي‌باشد و ثانيا اين را منکر شده‌اند که بيان قرآني برطبق روش و سيره عربي است. اينها در هر دو مورد اثبات مي‌کنند که نسبت به ماهيّت قرآن بسان يك کتاب ديني و متن عربي روشن، جاهلند.

جاحظ در فصلي كه آن را به سخن موزون و مورد ستايش عرب اختصاص داده، متوني را از قرآن و حديث آورده و از همين زاويه آنها را مورد بررسي قرار داده است:
«... پيامبر صلي اللّه عليه و آله در دعاي خود گفت: «اللهم اسقنا سقيا نافعا» و نفرمود «مطرنا» زيرا مطر كه به معناي باران است گاهي در غير موقع مي‌آيد و براي كشتزارها زيان‌آور است، گاهي وقتي مي‌آيد كه خرما چيده شده در آفتاب قرار دارد و گندم در خرمنگاه است و گاهي بيش از مقدار لازم و مفيد، مي‌بارد. نيز آن حضرت عرض كرد: «خدايا آن را به سود ما بباران نه بر زيان ما.» ...
خداوند متعال فرموده است: وَ ما نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِها «2»، «هيچ آيت و نشانه‌اي به آنها ننموديم مگر اين‌كه از ديگري بزرگتر بود».
بنابراين، براي آيه، اخت (نظير) آورده‌شده و در دعاي پيامبر صلي اللّه عليه و آله «سقيا» كه به معناي آبياري است به سودمندي توصيف و در دعا قيد شده است كه باران به سود دعا كننده باشد و بر زيان هيچ‌كس ديگري نباشد. آنچه بيان شد از باب نقد انفعالي است كه با آوردن متوني، تنها به بيان صفت اكتفا مي‌شود و اگر به چيزي بيش از صفت پرداخته شود، اين چيز همان شرح و تفصيل ارزش معنا خواهد بود.
جاحظ را مي‌بينيم كه براي توسعه بياني در حديث، نصوصي را به عنوان شاهد

_____
(1)- الحيوان، ج 4، ص 271- 273.
(2)- زخرف/ 48.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 321
مي‌آورد: «... ابو نجم در موردي كه به بيان معنا دورتر از آن است كه گفتيم، در توصيف گورخر و گورخران كه در آن مكان وجود داشت گفته است:
و ظلّ يوقّي الأكم ابن خالها، «پيوسته گورخر را پسردائي‌اش تعقيب مي‌كند ...»
اين امر نشانگر گستردگي سخن نزد اعراب و حمل بعضي بر بعضي ديگر و نيز اشتقاق بعضي از بعضي ديگر است. پيامبر اكرم صلي اللّه عليه و آله نيز فرموده است: نعمت العمة لكم النّخلة، «درخت خرما براي شما خوب عمّه‌اي است» و اين بدان جهت بود كه ميان نخله و آن مردم مشابهت و همشكلي و هماهنگي از جهات گوناگون وجود داشت و ما اين مطلب را در كتاب زرع و نخل ياد كرده‌ايم» «1» اين كتاب اكنون از بين رفته، امّا بايد توجه داشت كه در تعبير عمّه براي نخله، مشابهت ميان نخله و آن مردم در نظر گرفته شده و سپس برطبق سليقه مخاطبان و احساس ادبي عمومي

آنها بيان گرديده است.
حال كه در تمام مطالب گذشته معلوم شد كه حديث تحت‌تأثير متون قرآني قرار دارد، ما گوشه‌اي از متن حديثي را و اين‌كه جاحظ از نگاه ادبي چگونه آن را بررسي مي‌كند در اين‌جا بازگو مي‌كنيم ... او با يك حالت شگفت انفعالي و بدون بررسي و بيان علت، سخناني از پيامبر صلي اللّه عليه و آله نقل مي‌كند و به ارزيابي آن پرداخته، مي‌گويد: «از پيامبر اكرم سخناني نقل شده است كه هيچ‌كس پيش از وي چنين نگفته است. برخي از آنها عبارتند از: «اذا لا ينتطح فيها عنزان/ وقتي كه دو بز به يكديگر شاخ نزنند.» و «مات حتف انفه/ به اجل خود مرد.» و «كل الصيد في جوف الفرا/ تمام شكار در گوره‌خر جمع است.» و «لا يلسع المؤمن من جحر مرّتين/ مؤمن از يك سوراخ دوبار گزيده نمي‌شود.» «2»
جاحظ مجدّدا به سخناني از پيامبر صلي اللّه عليه و آله اشاره مي‌كند كه هيچ‌كس قبل از آن حضرت آنها را نگفته و براي فصحاي عرب ضرب المثل شده است.
او سخن خود را چنين آغاز مي‌كند: «بزودي سخناني از پيامبر صلي اللّه عليه و آله بيان خواهيم كرد كه هيچ عربي در آن بر وي سبقت نگرفته و هيچ غير عربي با او در آن شركت نداشته و براي هيچ‌كس ادّعا نشده و نيز هيچ‌كس چنين ادّعايي نكرده و به عنوان ضرب المثل بر

_____

(1)- البيان و التّبيين، ج 1، ص 229- 230.
(2)- الحيوان، ج 1، ص 335.

سر زبانها افتاده است. برخي از اين سخنان عبارتند از: «يا خيل اللّه اركبي/ اي لشكر خدا بر مركبها سوار شويد»؛ «مات حتف انفه/ به اجل خود مرد»؛ «اذا لا ينتطح فيها عنزان/ وقتي كه دو بز به يكديگر شاخ نزنند»؛ «الآن حمي الوطيس/ هم‌اكنون جنگ شدّت يافت.» اينها مثلهايي است كه جاحظ عينا در متن پيشين به آنها مثل زده بود. او سپس به بررسي مثلي مي‌پردازد كه پيامبر صلي اللّه عليه و آله آن را بيان فرموده و معروف شده است و آن چنين است: «لا ينتطح فيه عنزان» و مثل فرد ديگري در اين زمينه چنين شهرتي پيدا نكرده است. متن روايت، اين است: وقتي كه عديّ بن حاتم در قتل عثمان گفت: لا تحبق فيه عناق «1»، معاوية بن ابو سفيان هم پس از آن‌كه عدي در جنگ چشمش از حدقه درآمد و پسرش شهيد شد و پيش معاويه آمده بود، به او گفت: اي ابو ظريف آيا در قتل عثمان بزغاله ماده، ضرطه زد؟ عدي گفت آري و بز كوهي بزرگتر نيز، امّا باوجوداين، سخن عدي ضرب المثل نشد و سخن پيامبر صلي اللّه عليه و آله (دو بز به يكديگر شاخ نمي‌زنند) ضرب المثل شد. سپس جاحظ به بيان

سخنان بليغ رسول اكرم صلي اللّه عليه و آله كه اديبان از آن بهره گرفته‌اند ادامه مي‌دهد: «از جمله آنها سخن آن حضرت به ابو سفيان بن حرب است: تمام شكار در شكم گوره‌خر است و ديگر سخن آن حضرت: «هدنة علي دخش و جماعة علي أقذاء/ آشتي با كينه و گردهمايي با خار در چشم» و نيز از آن جمله اين سخن پيامبر صلي اللّه عليه و آله است:
«مؤمن، دو مرتبه از يك سوراخ گزيده نمي‌شود» آيا نمي‌بيني كه وقتي به حارث بن حدّان دستور داده شد كه كنار كشته يزيد بن مهلّب سخن بگويد، گفت: اي مردم از آشوب بگريزيد كه با شبهه مي‌آيد و با بيان مي‌رود و مؤمن دو مرتبه از يك سوراخ گزيده نمي‌شود.
او به سخن رسول خدا صلي اللّه عليه و آله مثل زد ... و ابن اشعث بر منبر به اصحابش گفت: ما خوب، دانسته و فهميده‌ايم كه مؤمن از يك سوراخ دو مرتبه گزيده نميشود و به خدا سوگند كه شما از يك سوراخ سه بار گزيده شديد و من از هرچه مخالف ايمان است از

_____

(1)- ماده بزغاله يك ساله، در آن ضرطه نمي‌زند، ضرب المثل است براي كاري كه مورد اعتنا نيست، البيان و التبيين، ج 2، پاورقي، ص 15.

خدا طلب آمرزش مي‌كنم و از آنچه مايه نزديكي به كفر است به او پناه مي‌برم» «1»
جاحظ از اين فضاي ادبي انفعالي كه متن حديثي را دربرگرفته است منتقل مي‌شود و به ارزيابي سخن رسول خدا صلي اللّه عليه و آله مي‌پردازد:
«من، پس از اين، گونه ديگري از سخن رسول خدا را ياد مي‌كنم و آن، سخني است كه شماره حروفش اندك و معانيش بسيار است، از صنايع ادبي فراتر و از تكلّف منزّه و چنان است كه خداي تعالي فرموده است: «اي محمد صلي اللّه عليه و آله بگو: ... و من از اهل تكلّف نيستم.» «2»
آن حضرت از باد به گلو انداختن هنگام سخن گفتن نكوهش كرده و از كساني كه حروف را غليظ و شديد تلفظ مي‌كنند دوري جسته و آن‌جا كه بايد گسترده حرف بزند سخن را بسط داده و جايي كه بايد كوتاه سخن بگويد، سخن را كوتاه كرده و از سخنان نامأنوس دوري و از الفاظ مستهجن كوچه و بازار خودداري فرموده است. او جز با كلمات حكمت‌آميز، زبان باز نكرده و جز با مطالبي كه با عصمت همراه گشته و با تأييد خداوند محفوظ مانده و با كمك او ميسّر شده، لب به سخن نگشوده است. سخن او سخني است كه خداوند دلها را به آن متوجه ساخته و پرده پذيرش بر آن افكنده و هيبت و حلاوت و نيروي حسن تفهيم و كوتاه سخن گفتن را در او گرد آورده است. به علاوه، آن حضرت نياز به تكرار سخن نداشت و شنونده نيز به تكرار آن نياز پيدا نمي‌كرد، نه كلمه‌اي از سخن او

جا مي‌افتاد، نه دچار لغزش مي‌شد، نه استدلالش باطل مي‌گرديد، نه مخالفي در برابرش قد علم مي‌كرد و نه گوينده‌اي به مقابله با او برمي‌خاست.، بلكه سخنان كوتاهش بر خطبه‌هاي طولاني چيره مي‌شد. او نمي‌خواست طرف مقابلش را به سكوت وادارد، مگر از طريق پي‌بردن او به حقيقت، نه كند سخن مي‌گفت و نه شتاب‌زده، نه افزون از حدّ حرف مي‌زد و نه كمتر از نياز. وانگهي، مردم هرگز به سخني برنخوردند كه از سخن آن حضرت، نفعش همگاني‌تر و لفظش هماهنگ‌تر و وزنش معتدل‌تر و روشش زيباتر و مطلبش بيشتر و موقعيّتش نيكوتر و ادا كردنش آسانتر و معنايش روانتر و مفهومش روشن‌تر باشد».

_____

(1)- البيان و التبيين، ج 2، ص 15- 16.
(2)- ص/ 86.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 324
ما، در عباراتي كوتاه، سخنان مبسوط جاحظ را خلاصه مي‌كنيم: در بيانات رسول اكرم صلي اللّه عليه و اله تكلّفي نيست، زيرا سخن او از منبع حكمت صادر شده است و او هر سخن را به جا مي‌گويد و از كلمات نامأنوس و كوچه و بازاري دوري مي‌كند. از ويژگيهاي بيانات رسول اكرم ايجاز و اقناع راستين است.
سپس جاحظ به امتيازات آوايي در خطبه‌هاي رسول خدا صلي اللّه عليه و اله مي‌پردازد كه از جمله آنها آسان ادا شدن و آشكار بودن معنا و روشني مفهوم آن مي‌باشد. او به بازتاب روشن اين بيان عالي اشاره مي‌كند و محبت و مهابت و پذيرش و فهم را از بهره‌هاي آن مي‌داند.
مهارت جاحظ در اين‌جا، بر اين امر استوار است كه زيركانه به عناصر جايگاه ادبي در نص حديث، يعني: ادبيات حديثي، گوينده حديث (رسول اكرم صلي اللّه عليه و اله) و مخاطبان حديث توجّه مي‌كند. جاحظ، به‌طور كامل به تحليل و تشريح هريك از اين عناصر پرداخته و حق آنها را ادا كرده است.
گاهي چنين تصور مي‌شود كه جاحظ در ستايش سخن پيامبر صلي اللّه عليه و اله مبالغه كرده و از حدّ اعتدال خارج شده است، امّا در مقايسه عملي و موازنه ميان سخن پيامبر صلي اللّه عليه و اله و شعر شاعران، معناي سخن او آشكار مي‌شود كه مي‌گويد: «... شايد بعضي از آنان كه دانش گسترده‌اي ندارند و ارزش سخن را نمي‌دانند، گمان برند كه ما در ستايش از زيباييهاي گفتار پيامبر صلي اللّه عليه و اله راه افراط را پيموده و چيزي گفته‌ايم كه در آن وجود ندارد. در حالي‌كه چنين نيست، سوگند به آن خدايي كه زياده‌روي را بر دانشمندان حرام كرده و گزافه‌پردازي را از حكيمان، زشت شمرده و دروغگويي نزد فقيهان را باطل دانسته است، هيچ‌كس

چنين گمان نمي‌برد مگر كسي كه در گمراهي دست‌وپا مي‌زند.
يكي از سخنان پيامبر صلي اللّه عليه و اله سخني است كه به انصار تذكر داده است: «آگاه باشيد، سوگند به خدا از شما چيزي نمي‌دانم جز اين‌كه هنگام تقسيم غنايم اندك هستيد و در جنگها و سختيها بسيار» و نيز فرموده است: «مردم همگي مانند دندانه‌هاي شانه برابرند» و المرء كثير بأخيه: «انسان به وسيله برادرش، بسيار است.» و «خيري نيست در دوستي با

كسي كه چنان نيست كه تو با او هستي.» شاعر گفته است:
سواء كاسنان الحمار فلا تري‌لذي شيبة منهم علي ناشئ فضلا «اين قوم مانند دندانهاي الاغ باهم يكدست هستند، ازاين‌رو پير و جوانشان بر يكديگر برتري ندارند.»
شبابهم و شيبهم سواءفهم في اللّوم اسنان الحمار «جوان و پيرشان باهم برابرند، پس همانند دندانهاي الاغ يكدست هستند».
وقتي تشبيه و حقيقت در سخن شاعر را با تشبيه و حقيقت در سخن پيامبر صلي اللّه عليه و اله مقايسه كني امتياز و برتري ميان آن دو را مي‌تواني درك كني و نيز پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرموده است: «خونهاي مسلمانان با يكديگر برابري مي‌كنند و پايين‌ترين آنها به ديگري امان مي‌دهد و دورترين‌شان به آنها برگشت داده مي‌شود و در مقابل ديگران ياور هم هستند.»
حال ببين چگونه در سخنان پيامبر صلي اللّه عليه و اله قلّت حروف و كثرت معاني، جمع شده است، خدا تو را رحمت كناد.» «1»
در جاي ديگر مي‌بينيم كه جاحظ در تأييد اين معنا مي‌گويد: «از چيزهايي كه تو را آگاه مي‌كند بر اين‌كه خداي تعالي، پيامبر صلي اللّه عليه و اله را به ايجاز در سخن كه تعداد الفاظش اندك و معانيش بسيار است، ممتاز ساخته، اين گفتار وي مي‌باشد. نصرت بالصّبا و اعطيت جوامع الكلم: «به وسيله بادي كه از سوي مشرق مي‌وزد، پيروز گشتم و نيروي بيان تمام محسّنات به من داده شد ....» «2»

---

(1)- البيان و التبيين، ج 2، ص 16- 19.
(2)- البيان و التبيين، ج 2، ص 28. و نيز در ج 4، ص 29 ذيل همين حديث در پاورقي شرح مي‌دهد كه نصرت بالصّبا اشاره به غزوه خندق است كه در شبهاي بسيار سرد زمستان خداوند باد شديدي بر مشركان فرستاد پس ديكپايه‌ها وارونه شد و ظرفهاي غذاشان بر زمين افتاد. و ابو سفيان هنگامي كه شكست‌خورده بود مي‌گفت: اي گروه قريش به خدا قسم شما روي آسايش نخواهيد ديد، تمام چهارپايان و شتران از بين رفتند و بني قريظه نيز با ما پيمان‌شكني كردند و آنچه نمي‌خواستيم از آنها به ما رسيد

و از شدّت باد چيزي به ما رسيد كه مي‌بينيد ديكهاي ما آرام ندارد و آتش از براي ما برنمي‌خيزد و ساختماني براي ما باقي
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 326
بنابراين، جاحظ به ايجاز به عنوان ارزش بلاغي مي‌نگرد و گفتار پيامبر صلي اللّه عليه و اله را به قلّت لفظ و كثرت معنا كه حاكي از آن است، توصيف مي‌كند.

پس از بررسي ادبي متن، به گونه‌هاي بيان متن قرآني و حديثي مي‌رسيم که جاحظ آن را ارائه داده و تحت اين عنوان، تحقيقاتي را که جاحظ انجام داده است، پي مي‌گيريم. با اين‌که در قرن سوم هجري- زمان جاحظ- هرگز تعريف روشني براي اصطلاحات بلاغي نمي‌يابيم و حتّي شايد درهم آميخته شدن مفاهيم اين اصطلاحات، همان چيزي باشد که با سرشت اشياء همخواني دارد. ازاين‌رو، تحقيقات جاحظ در زمينه بلاغت چيزي نيست که بحثهاي وي را محدود کند يا اصطلاحاتش را مشخّص سازد. در اين‌جا براي اثبات اين مطلب، همين دليل ما را بس است که جاحظ، مفاهيم بلاغي را خلط کرده است و ما در ذيل به نامگذاري جاحظ در تصنيف بلاغي‌اش مي‌پردازيم:

الف- فنّ بديع: به عقيده ما جاحظ به فن بديع در قرآن توجّه نکرده و (حتّي) حقيقت آن را نشناخته و تنها گفتار زير را به عنوان مثال بيان داشته و گفته است: «اشهب بن رميله» چنين سروده است:

و انّ الألي حانت بفلج دماؤهم‌هم القوم کلّ القوم يا امّ خالد «کساني که در «فلج» (ميان بصره و يمامه) خونشان ريخت، همانها مردان و تمامي مردانند، اي امّ خالد.»

هم ساعد الدّهر الّذي يتّقي به‌و ما خير کفّ لا تنوء بساعد «آنها بازوي روزگارند که دنيا به آن حفظ مي‌شود و دستي که بازو نداشته باشد تا

نمي‌ماند، کوچ کنيد که من نيز کوچ‌کننده‌ام. السّيره، ص 282- 283، جوتنجن و شرح الزّرقاني علي المواهب اللّدنيه از قسطلاني، ج 2، ص 143- 146. و متن حديث در اين کتاب و نزد بخاري: يوم الخندق: نصرت بالصّبا و اهلکت عاد بالدّبور است.

از آن کمك بگيرد، خيري در آن نيست.»

اسود شري لاقت اسود خفيّةتساقوا علي حرد دماء الاساود «1» «شيرهاي شري با شيرهاي خفيه با خشم روبه‌رو شدند و خون مارهاي سياه قوي را سرکشيدند.» جمله «هم ساعد الدّهر» مثلي است که راويان آن را بديع مي‌گويند.

راعي شاعر چنين گفته است:

هم کاهل الدّهر الّذي يتّقي به‌و منکبه ان کان للدّهر منکب «آنها پشت شانه روزگارند که مايه حفظ آن است و کتف روزگارند، اگر براي آن کتفي فرض شود.» و در حديث آمده است: موسي اللّه احدّ و ساعد اللّه اشدّ:

«تيغ خدا تيزتر و بازوي او سفت‌تر است.»
فن بديع منحصر به عرب است و به اين دليل زبان عرب بر تمام زبانها برتري دارد.
راعي در شعر خود، بديع بسيار به كار برده و بشّار از بديع به نيكي استفاده كرده است و عتّابي در اشعارش انديشه‌هاي بديعي مي‌آورد.» «2»
صرف‌نظر از برتريهايي كه در زبان عرب وجود دارد، آنچه جاحظ دراين‌باره مي‌گويد، ناشي از روحيّه مبارزه‌طلبي او بر ضدّ گروه‌گرايي است كه شرايط زمان، آن را ايجاب مي‌كرده است. بنابراين، به عقيده جاحظ، مثل يا بديع، جز تشبيه بليغي كه حرف تشبيه آن حذف شده باشد، چيزي نيست همان‌گونه كه اهل بلاغت آن را تعريف كرده‌اند، چنان‌كه معلوم مي‌شود، راويان زمان جاحظ چنين اصطلاح كرده بودند كه منظور از بديع، تشبيهي است كه ادات تشبيه حذف‌شده و توجّه نداشتند كه افزون بر حذف ادات تشبيه، بايد مشبّه غير از مشبّه‌به باشد ....
ب- روش ايجاز: نخست به بيان تعريف جاحظ از ايجاز مي‌پردازيم:
«منظور از ايجاز، قلّت لفظ و حروف نيست، بلكه ايجاز گاهي به سخني گفته مي‌شود كه به

---

(1)- شري، كوهي است در نجد يا تهامه كه به كثرت درندگان شهرت دارد و خفيّه، بيشه و جنگلي است در نواحي كوفه، اساود جمع اسود: نوعي از مارهاي قوي و سياه‌رنگ. البيان و التبيين، ج 4، پاورقي، ص 55. م.
(2)- البيان و التبيين، ج 4، ص 55- 56.

گستردگي طوماري است و اطاله نيز مانند آن است و آنچه براي ايجاز سخن، لازم است اين است كه حذف به اندازه‌اي باشد كه سبب پيچيدگي و تكرار نشود و در فهماندن معنا به قسمتي از سخن بسنده شود و سخني كه بيشتر از اين مقدار باشد خطل (ناقص) است.» «1»
چنين تعريفي، ايجاز را تنها به جنبه لفظي محدود نمي‌كند، بلكه جنبه معنوي را نيز دربرمي‌گيرد.
بنابراين، ايجاز چيزي است كه موقعيت سخن، آن را اقتضا مي‌كند، نه حذف و زياد كردن غير لازم. ازاين‌رو، جنبه‌هاي ظاهري سخن از قبيل طولاني بودن سطرها يا كوتاه بودن آنها بيان‌كننده حقيقت ايجاز نيست.
آن‌گاه جاحظ به موارد اطناب و ايجاز مي‌پردازد و زيركانه مي‌فهماند كه انسان ايجاز را دوست مي‌دارد و آن را بر روش اطناب ترجيح مي‌دهد:
«خدا تو را حفظ كند، اكنون عواملي كه موجب اطاله سخن مي‌شود و نياز به اطناب پيدا مي‌كند، باقي‌مانده است و اطناب تا وقتي كه از اندازه لازم فراتر نرود و نهايت مطلوب را برساند سخني بيهوده محسوب نمي‌شود. و

برخردمند شايسته نيست كه از كلمات، معنايي را بجويد كه در توان آنها نباشد، چنان‌كه نمي‌توان هيچ‌كس را برخلاف طبيعتش وادار كرد و به همين دليل، آموزگار منطق ناگزير مي‌شود براي كسي‌كه از او منطق مي‌آموزد آن را تفسير كند هرچند گوينده نرم‌زبان و خوش‌بيان باشد، امّا من به هيچ‌وجه شك ندارم كه هرچه انسانها نسبت به سخنان نغز دلباخته‌تر و به مطالب ظريف شيفته‌تر و به داستانهاي كوتاه مايل‌تر و شايق‌تر باشند، به‌طور طبيعي كثرت لفظ را سنگين مي‌شمارند، اگرچه اين الفاظ داراي معاني فراوان و طولاني كردن سخن و كثرت الفاظ براي شنونده سودمندتر باشد.» «2»
بيان فشرده جاحظ كه مي‌گويد: زبانها هركدام سرشتي دارد، به اين معناست كه بدون شك زبان عرب، زبان ايجاز است، در حالي‌كه به عنوان مثال، زبان يوناني نياز به

_____
(1)- الحيوان، ج 1، ص 91- 97.
(2)- همان مأخذ، ج 6، ص 7- 9.

شرح و بسط دارد كه البته ما به مهارت و تسلّط جاحظ درباره ويژگيهاي زبان يوناني آگاهي نداريم، امّا اساس انديشه او بي‌اشكال است، زيرا هر زباني را توانايي و ويژگيهايي است. به‌هرحال، جاحظ با بيان ارزشهاي بلاغي ايجاز روشن مي‌سازد كه ايجاز از ويژگيهاي زبان عرب به شمار مي‌رود و به‌طور كلي روان انسان را آرامش مي‌بخشد. او در اين زمينه، به آياتي كه داراي ايجاز است مثل مي‌زند: «از چيزهايي كه درباره ايجاز و بلاغت معاني با الفاظ اندك و كوتاه گفته‌شده، اين سخن خداوند است:
هذا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ، «اين (عذابها) در قيامت (نزل) وسيله پذيرايي كافران است.»
عذاب، نزل نيست، امّا چون عذاب براي كافران جاي نعمت براي ديگران را گرفته به اين نام ناميده شده است.
شاعر نيز گفته است: شيوه هاي تفسيري قرآن 329 3 - گونه‌هاي بيان ..... ص : 326
فقلت اطعمني عمير تمرافكان تمري كهرة و زبرا «گفتم: اي عمير، خوراك خرما به من بده، پس خرمايي كه به من داد دور راندن و زجر دادن بود.»
خرما، زجر دادن و راندن نيست، امّا در اين شعر چنين اراده شده است.
خداوند متعال مي‌فرمايد: «روزي بهشتيان صبح و شام مي‌رسد» «1»، با اين‌كه در بهشت، صبح و شام نيست، امّا نسبت به مقدار آنها چنين گفته شده است. نيز مي‌فرمايد:
«دوزخيان به نگهبانان جهنم گويند: ...» «2» در حالي‌كه نه چيزي از جهنم،

ربوده مي‌شود كه نگهبان داشته باشد و نه كسي مي‌خواهد داخل آن شود كه نياز به مانع داشته باشد، امّا چون فرشتگان به جاي نگهدار و حافظ قرار گرفته‌اند، خدا آنها را نگهبان ناميده است.» «3»
حقيقت ايجاز به نظر جاحظ آن است كه الفاظ اندك از معاني زياد برخوردار باشد. بنابراين، اگر قرار شود كه به جاي كلمات نزل، بكره و عشي كلمات ديگري به كار رود، براي گسترش معنا، حداقل به بيشتر از يك لفظ، نياز است و در عين حال دقتي كه

_____

(1)- مريم/ 62.
(2)- مؤمن/ 49.
(3)- البيان و التبيين، ج 1، ص 149- 153.

در تعبير خود قرآن وجود دارد در الفاظ ديگر يافت نمي‌شود.
جاحظ درباره سخن محذوف، مثالهايي از متون احاديث نقل مي‌كند: «هشيم از يونس و او از حسن نقل مي‌كند تا مي‌رسد به مهاجران كه گفتند: اي رسول خدا! انصار بر ما فضيلت دارند، زيرا ما را پناه دادند و ياري كردند و آن همه خدمات انجام دادند.
پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: آيا اين عمل را از آنها مي‌دانيد؟ گفتند: آري. پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: آري چنين است. در حديث، جمله‌اي غير از اين نيست و معناي اين جمله اين است: كه اين قدرداني شما، سپاسگزاري و جبران خدمت آنهاست.» «1»
آخرين مثال جاحظ همان چيزي است كه اهل بلاغت آن را از ايجاز حذف به شمار مي‌آورند و مثالهاي قبل را ايجاز قصر مي‌نامند، امّا تقسيم‌بندي دوم را در نزد جاحظ مشاهده نمي‌كنيم و او از طرفداران تقسيمات بلاغي نيست، زيرا وي سخني را موجز مي‌داند كه با لفظ اندك، معناي زيادي را بفهماند و نيز سخني كه در آن، حذف صورت گرفته باشد.
ج- روش مجاز: نوع سوم از انواع بيان، روش مجاز است كه جاحظ به خاطر مبارزه با دشمنان دين و مخالفان اعتزال، تحقيقات خود را پيرامون اين روش، هم به‌گونه فنّي محض و هم به‌گونه جدال كلامي مطرح كرده است. امّا گروهي از مخالفان اعتزال به ظاهر لفظ، تمسّك جسته و به مجاز توجه نكرده‌اند و شكي نيست كه برحسب توجه به روش مجاز يا حقيقت، معنا تغيير مي‌كند. به عنوان مثال، بعضي از تفسير ابن عباس نقل كرده‌اند كه بيان آيه مجازي است در حالي‌كه گروهي ديگر را مي‌بينيم كه آيه را به روش حقيقي برمي‌گردانند و دراين‌باره جاحظ از اين سخن خدا ياد مي‌كند: «و هنگامي كه وعده عذاب كافران فرارسد، جنبنده‌اي از زمين برانگيزيم كه با آنان تكلّم كند كه مردم به آيات ما، يقين نمي‌كردند» «2»

عبد اللّه بن عباس مي‌گويد: تكلّم در اين آيه از واژه كلام به معناي سخن گفتن نيست، بلكه از كلم به معناي زخم و جراحت است و جمع آن كلوم و

_____

(1)- البيان و التّبيين، ج 2، ص 478 و مثالهاي حديثي و غيره در همان مأخذ، ج 2، ص 16- 30 نيز ذكر شده است.
(2)- نمل/ 82.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 331
كلام است. ابن عباس در اين‌جا تكلّم را از نوع نطق و بيان ندانسته، بلكه از نوع خطوط و علامتها قرار داده است، همانند نوشتن و علامت‌گذاري كه جانشين سخن و منطق مي‌شود.
گروه ديگري معتقدند: ما هرگز لفظي را كه در معناي عادي خود ظهور داشته باشد بر مجاز حمل نمي‌كنيم و گفته‌اند: خداوند از سخن گفتن جنبندگان ياد كرده، چنان كه اين موارد در حديث نيز آمده است. سخن گفتن گرگ با أهبان بن اوسي و داستان سخن گفتن هدهد و نيز سخن گفتن زاغ كه به‌صورت داستانهاي بلند در كتابها نوشته شده است.
همچنين خداوند فرموده است: «گنهكاران در قيامت به پوستهاي خود مي‌گويند:
چرا عليه ما، گواهي داديد؟ پوستهايشان مي‌گويند: خدايي كه همه چيز را به سخن درمي‌آورد، ما را به سخن درآورده است.» و نيز خداوند در آيه 18 از سوره نمل سخن گفتن مورچه را جزء قرآن قرار داده است «1».
جاحظ توضيح نداده كه تعبير اين آيات از چه نوعي است و تفسيري كه به ابن عباس نسبت داده‌شده، به‌طور آشكارا نادر و خلاف واقع است و حتّي تكلّم به معناي جراحت هرگز در قرآن نيامده است.
امّا گروهي كه دشمن دين هستند، مجاز را، راه طعن و اشكال به قرآن و روش آن قرار داده‌اند، چنان‌كه در موضوع تحريم خوك گفته‌اند: «خداوند فرموده است: مردار و خون و گوشت خوك بر شما حرام شده است. خداوند تنها گوشت خوك را نام برده است، بدون اين‌كه پيه و سر و مغز و پي و ساير اجزايش را نام ببرد و برخلاف مردار و خون، خوك را به‌طور عام كه همه اجزايش را شامل شود، ياد نكرده است. «2» با اين‌كه ميان نام بردن گوشت و استخوان و گوشت و پيه فرقي نيست و برطبق قياسي كه شما مي‌كنيد پس اگر خداوند مي‌فرمود: مردار و خون و پيه خوك بر شما حرام شده، آن وقت شما تنها پيه را حرام مي‌دانستيد و حال‌كه گوشت ذكرشده، پس چرا پيه را حرام مي‌دانيد

_____

(1)- الحيوان، ج 7، ص 50.
(2)- از اين‌جا تا آخر پرانتز قسمت اول پاسخ جاحظ به مخالفان ديني

است. م.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 332
و چرا در حالي‌كه از پيه نام برده نشده آن را نيز حرام مي‌دانيد؟ پس آيا بهتر نيست كه در اين‌جا، گوشت خوك را با توجه به كتاب خدا حرام بدانيد و بقيّه اجزايش را با سنّت قطعي پيامبر صلي اللّه عليه و اله و اگر يك يا دو مورد از چيزهايي كه در قرآن و در خبر معتبري به آن بر نخورديد، آنها را به عقل خود ارجاع دهيد؟»
حال بايد ديد كه آيا ايراد معاندان منحصر به تحريم گوشت خوك است، يا ديگر اجزاي آن را نيز فرامي‌گيرد؟ جاحظ در اين مورد به آنچه در تعبيرات عربي از گوشت اراده شده است، مي‌پردازد و به آيات قرآن و مكالمات روزمرّه مثال مي‌زند: «مردم عادتهاي گوناگون و گفته‌هاي متفاوتي دارند كه هريك در مورد خود شناخته مي‌شود و اين امر، به كاربرد الفاظ در ميان آنها و حدود بهره‌گيري آنها بستگي دارد. گاهي انسان به كارگزار خود مي‌گويد: با اين مبلغ برايم گوشتي خريداري كن. او مي‌تواند گوشتي فراهم كند كه با پيه و استخوان و رگ و پي و غضروف و ساير اجزاي دورانداختني همراه باشد.
بنابراين به سر گوسفند و ماهي نيز گوشت اطلاق مي‌شود. و خداوند مي‌فرمايد: «خدا كسي است كه دريا را مسخّر شما ساخته تا از آن، گوشت تازه بخوريد و زيورآلات به دست آوريد و بپوشيد» «1». پس اگر پيامبر صلي اللّه عليه و اله هر قسمتي از گوشت را كه در ميان عرب به كار مي‌رود، بگيرد و برخي چيزها را كه گوشت به آن گفته مي‌شود، رها كند، به كتاب خدا عمل كرده است.
بنابراين، اگر بگويد: گوشت را بر شما حرام كردم، گويي گفته است: گوشت گوسفند و گاو و شتر را بر شما حرام كردم. و اگر فردي بگويد: گوشت خوردم، در حالي كه سر يا جگر يا ماهي خورده باشد، خلاف نگفته است و مردم مي‌توانند سخن خود را به عنوان مجاز هرطور كه دوست دارند به كار برند، مگر در مورد معاملات ....
همچنين عرب به صنعتگر، نجّار مي‌گويد اگرچه با متّه و ارّه و جز آن كاري انجام ندهد و ميخ و امثال آن را به كار نبرد و به كسي خبّاز گفته مي‌شود كه خمير كند و نان بپزد و به شتراني كه آذوقه بار دارند، نافه مشك مي‌گويند، اگرچه بجز يكي از آنها عطر بار

_____
(1)- فاطر/ 12.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 333
نداشته باشد و به چند هودج كه تنها در يكي از آنها يك زن قرار داشته باشد مي‌گويند:

اينها زنان هودج‌نشين فلاني هستند و به گروهي كه هرچند زنانشان از مردانشان بيشتر باشد مي‌گويند: اينها بني (پسران) فلانند. پس وقتي كه گوشت هدف اصلي و اعظم اجزاء باشد، بقيّه اجزاء هم در اين اسم داخل خواهند بود. امّا اگر پيه از گوشت جدا و توده‌اي از پيه باشد مثل پيه‌هاي كليه‌ها و پرده‌اي از پيه كه سيرابي و روده‌ها را دربرمي‌گيرد، واژه گوشت به آن اطلاق نمي‌شود و اگر درباره تك‌تك اجزاء سخن گفته شود، مانند مخ و دماغ و استخوان و پيه و غضروف و سيرابي و آنچه شبيه اينهاست، به هيچ يك از آنها گوشت اطلاق نمي‌شود. اكنون كه در قرآن گفته‌شده: مردار و خون و گوشت خوك بر شما حرام شده است، بنابراين چيزهايي كه شبيه گوشت هستند، تحت عموم اسم گوشت، داخل‌اند و اين حكم بر همه تطبيق مي‌شود ....
شاعر گفته است:
من ياتنا صبحا يريد غدائنافالهام منضجة لدي الشّحّام «كسي كه بامداد پيش ما آيد و ناشتايي ما را بخواهد، پس سر گوسفند، نزد كلّه‌پز آماده است.»
لحم نضيج لا يعني طابخايؤتي به من قبل كلّ طعام» «1» «كلّه، گوشت پخته‌اي كه پزنده‌اش را آزار نمي‌دهد و كلّه‌پز آن را پيش از هر غذايي مي‌آورد.»
مطلب جالب توجه اين‌كه جاحظ به معناي لفظ به‌طور جداگانه مي‌انديشد و يا به اصطلاح اهل لغت، به معناي لغوي يا قاموسي لفظ «لحم» و نيز به معناي آن در كاربردها مي‌نگرد، زيرا ممكن است اين لفظ داراي معنايي باشد كه از سياق عبارت فهميده شود و اتفاقا اين نظريه درستي است كه جاحظ از اين طريق به عرصه پژوهشهاي زبان‌شناسان امروز گام نهاده است.
در باب مجاز، گروهي از معاندان بر آيه نحل ايراد گرفته‌اند كه جاحظ آن را ياد

---

(1)- الحيوان، ج 4، ص 74- 77، شاعر كلّه را هم گوشت گفته است.

كرده است: «گروهي از ملحدان و كساني كه به وجوه مختلف زبان و گستردگي زبان عرب و به دست آمدن معناي بعضي كلمات، از بعضي ديگر به وسيله اشاره و الهام آگاهي ندارند، به قرآن اشكال گرفته و گفته‌اند: ما مي‌دانيم كه زنبور عسل، موم را از موادّ روي درختان مي‌گيرد و خانه‌هاي عسل را با آن مي‌سازد، سپس عسل را از روي درختان همانند ترنجبين كه بر روي درختان ريخته‌شده، منتقل مي‌كند، با اين تفاوت كه مكانهاي موم و اثراتش پنهان است و عسل نيز مخفي‌تر و پوشيده‌تر است. بنابراين، عسل نه استفراغ زنبور است و نه مدفوع او و هرگز به معده او وارد نشده

است.»
جاحظ در پاسخ به سخن ملحدان مي‌گويد: «خداوند در قرآن مي‌فرمايد: «پروردگار تو، به زنبور عسل الهام كرد: از كوهها و درختان و سقفهاي رفيع براي خود منزل بگير، سپس از ميوه‌ها بخور و راه پروردگارت را به اطاعت بپيما. آن‌گاه از شكم آن شربت شيرين به رنگهاي مختلف بيرون آيد كه در آن براي مردم شفاست در اين‌كار نشاني از خداوند براي انديشمندان است.» «1» اگر آيه به اين معنا باشد كه عسل همچون صمغ و آنچه از طبيعت اشياء و درختان بيرون مي‌آيد و با يكديگر ممزوج مي‌شوند، از درخت برگرفته مي‌شود، در اين امر هيچ شگفتي به جز به همان مقدار كه در موارد فراوان ديگر، مشاهده مي‌كنيم، وجود ندارد.
امّا اين‌كه خداوند فرموده است: از شكم زنبور عسل، شربتي بيرون مي‌آيد، عسل، شربت نيست بلكه عسل به وسيله آب، به شربت يا نبيذ تبديل مي‌شود، و اين‌كه خداوند آن را شربت ناميد به اين سبب است كه از آن شربت مي‌سازند. چنان‌كه در سخن عرب گفته مي‌شود: جائت السّماء اليوم بأمر عظيم؛ آسمان كه آمدني نيست، بلكه از آسمان چيزي مانند باران فراوان فرومي‌ريزد. شاعر نيز گفته است:
اذا سقط السّماء بارض قوم‌رعيناه و ان كانوا غضابا «وقتي كه در سرزمين مردمي از آسمان باران فرودآيد، ما از گياه آن استفاده مي‌كنيم هرچند آن مردم خشمگين باشند.»

_____
(1)- نحل/ 68- 69.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 335
گروه معاند در اين‌جا خيال مي‌كنند كه آسمان بر زمين سقوط مي‌كند و آنها آسمان را مي‌چرند (مانند حيوان مي‌خورند)، و هرگاه عسل از ناحيه شكم و درون زنبور بيرون آيد، در لغت گفته مي‌شود: از شكم و درون آن بيرون آمد. كسي كه زبان عرب را بر اين مركب حمل كند از زبان عرب بدون كم و زياد چيزي نمي‌فهمد. باب مجاز از افتخارات زبان عرب است و به وسيله همين مجاز است كه اين‌قدر گسترش يافته است و قرآن نيز با همين سخن، اهل تهامه و هذيل و قبايل كنانه را مخاطب قرار داده است، در حالي كه اينان خود از توليدكنندگان عسل مي‌باشند. و عربها خودشان به تمام صمغهاي سيّال و عسلهاي ساقطشده، از هركسي آشناترند، پس آيا شما شنيده‌ايد كه حتي يك نفر از آنان اين مطلب را انكار كند يا به اين دليل بر آن اشكال بگيرد؟» «1»
چنانچه از آگاهيهاي علمي جاحظ درباره عسل كه در ردّ گفتار مخالفان به آن متوسل شده است- و از بحث ما نيز خارج است- بگذريم، اشكال ملحدان در اين زمينه باقي مي‌ماند كه: عسل، نوشيدني نيست و هرگز

داخل شكم زنبور نمي‌شود ... اين اشكال‌كنندگان از گستردگي بيان عربي هيچ‌گونه آگاهي ندارند، چرا كه عرب گاهي از چيزي، به سبب آن و يا به آنچه سرانجام، وضعيت اين چيز بدان برمي‌گردد تعبير مي‌كنند. به عنوان نمونه، در شعر فوق، منظور از سقوط آسمان، باراني است كه از آسمان مي‌آيد و مقصود از چريدن آسمان، خوردن گياهي است كه از بارش باران به وجود مي‌آيد. بنابراين، تعبير از عسل به شراب در قرآن نيز از همين قبيل است، زيرا عسل با آب به شربت تبديل مي‌شود.
جاحظ با زيركي درمي‌يابد كه در اين آيه و امثال آن، توليدكنندگان عسل از ميان عرب، مورد خطاب قرار گرفته‌اند و هيچ كدام از آنها اين آيه را ردّ نكرده و بر آن اشكال نگرفته‌اند.
جاحظ بعضي از مجازهاي قرآني از قبيل مجاز واژه اكل را چنين تحليل مي‌كند:
«يكي از اين موارد اين سخن خداوند است: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامي ظُلْماً ... «2»،

---

(1)- الحيوان، ج 5، ص 423- 426.
(2)- نساء/ 10.

«كساني كه اموال يتيمان را به ستم مي‌خورند.» مورد ديگر: أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ «1»، «بسيار خورندگان مال حرام‌اند.» در اين موارد واژه «خوردن» به‌كار رفته، با اين‌كه اشخاص به وسيله اين اموال شراب نوشيده، جامه‌ها پوشيده و چهارپايان را سوارشده و حتي يك درهم از آن را در خوردن چيزي به كار نبرده‌اند و نيز در بقيّه آيه 10 از سوره نساء فرموده است: إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً، «جهنّميان در شكمهايشان آتش را فرومي‌برند» و اين مجاز ديگري است.
شاعر در مورد اين‌كه مرور زمان اجزاي خمر را از بين مي‌برد، مي‌گويد:
اكل الدّهر ما تجسّم منهاو تبقّي مصاصها المكنونا «آنچه از خمر خشك شد، مرور زمان آن را خورد و تنها رايحه خالص آن را باقي گذاشت.»
شاعر ديگر سروده است:
مرّت بنا تختال في اربعيأكل منها بعضها بعضا «بر ما گذشت در حالي كه درباره چهار نفر از يارانش كه بعضي از آنها بعض ديگر را مي‌خورند فكر مي‌كرد»
و نيز اين شعر:
و قد اكلت اظفاره الصّخر ...
«سنگ سخت چنگالهاي كمان را از بين برد.»
و مانند اين شعر:

كضبّ الكدي افني براثنه الحفر:
«چنان‌كه حفّاري در زمينهاي سخت چنگالهاي سوسمار را از بين برد.»
وقتي كه عربها مي‌گويند: شير، او را خورد، منظورشان همان خوردن معروف و معمولي است و امّا وقتي كه مي‌گويند: شيرها، او را خوردند، منظورشان تنها دريدن و گاز گرفتن آن است. خداوند نيز فرموده است: «آيا يكي از شما دوست دارد كه گوشت برادر مرده خود را بخورد؟» «2».
مي‌گويند: هم لحوم النّاس. چنان‌كه گوينده‌اي به اسماعيل بن

_____

(1)- مائده/ 42.
(2)- حجرات/ 12.

حماد گفت: ايّ اللّحمان اطيب؟ «كدام يك از گوشتها لذيذتر است؟» او در پاسخ گفت:
لحوم النّاس ... «گوشت انسانها، به خدا سوگند كه از مرغ و جوجه و بزهاي سرخ پاكيزه‌تر است.»
در مورد ديگر مي‌گويند: فلان يأكل النّاس: «فلاني مردم را مي‌خورد»، اگرچه چيزي از غذاي آنها را نخورده باشد.
امّا سخن اوس بن حجر:
و ذو شطبات قدّه ابن مجدّع‌له رونق ذرّيّة يتآكل «شمشير خطداري كه آن را ابن مجدّع ساخته، آن‌چنان زيباست كه رنگ طلايي آن مي‌درخشد.»
اين برخلاف معناي اوّل است (در اوّل، «اكل» به معناي از بين رفتن است، ولي در اين‌جا به معناي باقي ماندن است.»
و همين‌طور است سخن دهمان نهري:
سالتني عن أناس اكلواشرب الدّهر عليهم و اكل «درباره مردمي از من پرسيدي كه از بين رفتند و روزگار آنها را فاني كرد»، در اين‌جا معاني «اكل» مختلف و همگي مجازند.» «1»
اين‌چنين جاحظ معاني گوناگون اكل را كه همه مجازي است مورد بررسي قرار مي‌دهد كه گاهي به معناي ظلم و زماني به معناي غصب و سوم به معناي از بين بردن و چهارم به معناي گاز گرفتن و پنجم به معناي غيبت كردن ... مي‌آيد. او اين بررسي را در قرآن به عمل آورده، چنان‌كه در شعر نيز انجام داده است.
جاحظ با اين بررسي ميان مجاز اكل در قرآن و مجاز آن در بيان عربي مقايسه مي‌كند و آن را نشانه‌اي قرار مي‌دهد بر اين‌كه روش قرآن در به‌كار بردن بيان مجازي همان روش عربي است.
جاحظ از بيان مجاز در كلمه «اكل» به شرح مجاز در كلمه «ذوق» پرداخته،

(1)- الحيوان، ج 5، ص 25- 28.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 338
مي‌گويد: «مردي كه برده‌اش را به شدت كيفر مي‌داد به او گفت: ذق: «بچش»! و كيف ذقته؟: «چگونه آن را چشيدي؟» و، كيف وجدت طعمه: «طعم آن را چگونه يافتي؟» و از اين قبيل است سخن خداوند: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ «1»، « (اي فرشتگان عذاب به استهزاء به او بگوييد) عذاب دوزخ را بچش كه تو بسيار عزيز و گرامي هستي». امّا سخن آنها كه مي‌گويند: ما ذقت اليوم ذواقا، معنايش اين است: امروز نه خوراكي خوردم و نه آشاميدني نوشيدم و منظور آن است كه نه كم و نه زياد، يعني اصلا هيچ چيز نچشيدم و نيز جاحظ گفته است:
مردي به كارگزارش گفت: ايت فلانا و ذق ما عنده: «پيش فلاني برو و آنچه نزد اوست بچش (بشناس)». و شمّاخ بن ضرار گفته است:
فذاق فاعطته من اللّين جانباكفي و لها ان يغرق السّهم حاجز «پس كمان را چشيد (آزمود) ديد كه به حد كافي نرم است و اين نرمي مانع از آن است كه تير در آن داخل شود.»
ابن مقبل نيز گفته است:
او كاهتزاز رديني‌ّ تذاوقه‌ايدي التّجّار فزادوا امتنه لينا «يا مانند لرزش نيزه معروفي كه دستهاي افراد ماهر آن را آزمودند و نرميش را افزودند.»
نهشل بن حري گفته است:
و عهد الغانيات كعهد قين‌و نت عنه الجعائل مستذاق جعائل از جعل مشتق‌شده و به معناي پاداش عمل است.
معناي شعر اين است: «پيمان زنان زيباي بي‌نياز از آرايش، مانند پيمان آزمايش شده آهنگري است كه در دادن مزدش سهل‌انگاري مي‌شود.» «2»

(1)- دخان/ 49.
(2)- يعني چنان‌كه وقتي مزد آهنگر ديير داده شود از دوستانش قطع رابطه مي‌كند، اين زن هم وقتي پولش ديير شود با مربوطينش قطع رابطه مي‌كند. م.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 339
از اين نيز فراتر رفتند، تا جايي كه يزيد بن صعق به نبي سليم گفت:
و انّ اللّه ذاق حلوم قيس‌فلمّا ذاق خفّتها قلاها «خداوند عقول قبيله قيس را آزمود، پس وقتي سستي عقلهايشان را چشيد آنها را خوار ساخت.»
رآها لا تطيع لها اميرافخلّاها تردّد في خلاها «ديد كه اين قبيله فرمانروايشان را اطاعت نمي‌كنند، آنها را رها كرد كه براي خود بگردند.»

شاعر خيال كرده است كه خداي عزّ و جلّ نيز حسّ چشايي دارد. «1»
در شعر ذيل، عباس رعلي، از قلّت ياران و كثرت دشمنانش خبر مي‌دهد و مي‌گويد:
و امّكم تزجي النّوأم لبعلهاو امّ اخيكم كزّة الرّحم عاقر «مادر شما براي شوهرش بچّه‌هاي دو قلو مي‌آورد، امّا مادر برادرتان (منظور خودش مي‌باشد) نازاست و رحمي بي‌خير و كم‌اولاد دارد.» (عباس در اين شعر مادر خود را «عاقر» گفته، زيرا كم‌بچّه بوده است.)
يونس (بن حبيب) گمان كرده كه چون اسلم بن زرعه، شعر عباس را خوانده چشمانش پر از اشك شده و عباس مادرش را نازا خوانده، زيرا وي كم‌فرزند بوده است.
چنان‌كه غنوي سروده است:
و تحدّثوا ملأ لتصبح امّناعذراء لا كهل و لا مولود

_____

(1)- اين شعر را يزيد به اين دليل گفت كه بني سليم نخست بر سر رئيس قبيله‌شان عباس، تاج برنهادند و او را به شاهي برگزيدند، امّا همين‌كه در بعضي امور با آنها مخالفت كرد بر او شوريدند و آنچه را مي‌خواستند انجام دادند، زيرا او را بي‌ياور ديدند. و قبيله عباس بن رعل (رعل نام قبيله‌اي است از بني سليم) در زمان جاهليّت خواستند كه تاج بر سر عباس گذارند، امّا يكي از پسر عموهايش بر او حسد برد و با ضربتي چشمش را معيوب كرد. او هم با عده‌اي از خانواده و خويشانش، از سرزمين بني سليم گريخت و در سرزمين بني فزاره مكان گرفت. الاغاني، ج 16، ص 55. م.

«دشمنان بسيار چاره‌انديشي كردند كه همه ما را بكشند تا مادرمان بي‌اولاد شود چنان‌كه دختر باكره فرزند ندارد.»
غنوي در اين شعر مادر كم‌اولاد را همچون دوشيزه‌اي كه بكلّي فرزند ندارد به حساب آورده و چون همانند عذراست (به علاقه مشابهت) او را عذرا (دوشيزه) گفته است. عرب براي اين‌كه گفتارشان خوب فهميده شود، در كلامشان هرگونه تصرّفي انجام مي‌دهند و اين نيز فضيلتي ديگر براي زبان عرب است.
عرب همان‌طور كه «اكل» را به معاني گاز گرفتن و نابود كردن و تغيير دادن و كور كردن چشم، به‌كار مي‌برند، در موردي هم كه نه طعمي در كار است و نه طعامي، جايز دانسته‌اند كه بگويند: ذقت (چشيدم) و طعمت (غذا خوردم) چنان‌كه عرجي در اين بيت گفته است:
و ان شئت حرّمت النّساء سواكمو ان شئت لم اطعم نقاحا و لا بردا «1»
«اگر مي‌خواستم، زنها را بر غير شما حرام مي‌كردم، و اگر مي‌خواستم، نه آب صاف گوارا مي‌چشيدم و نه خواب را.»

خداي متعال نيز فرموده است: إِنَّ اللّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَ مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي «2»، «خداوند شما را به نهر آبي آزمايش مي‌كند، هركسي از آن بياشامد از من نيست و هركس نياشامد از من است.» منظور چشيدن طعم آن است (نه خوردن آب آن.)
علقمة بن عبده چنين سروده است:
و قد اصاحب فتيانا طعامهم‌حمر المزاد و لحم فيه تنشيم «و گاهي جواناني را همراهي مي‌كنم كه خوراك و شرابشان آب مانده در بركه‌ها و

---

(1)- نقاخ به ضم نون و خاء معجمه: آب سرد گواراي صاف. لسان العرب با حاء بي‌نقطه دانسته است و برد در اين‌جا به معناي آب دهان يا خواب است زيرا خواب با راحت كردن چشم آن را سرد مي‌كند. و اين، يكي از دو وجه تفسير در آيه: لا يَذُوقُونَ فِيها بَرْداً وَ لا شَراباً است. الحيوان، ج 5، پاورقي، ص 33. م.
(2)- بقره/ 249.

گوشت در حال گنديدن است.»
در اين‌جا شاعر طعام را در دو معناي خوردني و آشاميدني به‌كار برده، مي‌گويد:
اين است طعام آنها در جنگ و مسافرتهاي دور و تابستانهاي گرمي كه رنگ طعام و شراب تغيير مي‌كند و جنگ با اين ويژگي مايه افتخار است. و به همين مناسبت، ابتدا حارث بن يزيد چنين سروده است:
لا لا اعقّ و لا أحوب و لا اغير علي مضر
لكنّما غزوي اذاضجّ المطيّ من الدبر «نه، هرگز من نه ظلم مي‌كنم و نه گناه و نه بر قبيله مضر شبيخون مي‌زنم. امّا جنگ من زماني است كه شترسواري از دردي كه در زخمش احساس ميكند، فرياد زند.»
طعام به معناي نخست (چشيدن) در اين گفته شاعر آمده است:
قالت الا فاطعم عميرا تمراو كان تمري كهرة و زبرا «گفت آهاي! مزه خرما را به عمير بچشان، در حالي‌كه خرماي من خونريزي و منع و شكنجه بود.»
سخن حاتم نيز به همين معنا آمده كه وقتي به فصد (- رگ زدن) شتر مأمور شد نيزه را به كوهان آن فروكرد و گفت: اين است فصد من.
به همين دليل، راجز (وقتي كه خبر يافت كه موش نانش را خورده در مذمت موش) گفت:
يا عجّل الرّحمن بالعقاب‌لعامرات البيت بالخراب «خدايا تعجيل كن در عقوبت موشها كه با خراب كردن‌شان خانه را آباد كردند.»
(مراد راجز اين است كه همين خوردن نان آبادكردن خانه است.) «1»

جاحظ بار ديگر بر اين موضوع پاي مي‌فشارد كه عرب به منظور مطمئن شدن از فهميدن سخن طرف، به هر عملي دست مي‌زند و بيان قرآني نيز به همين شيوه است، آن‌جا كه درباره آب نهر سخن مي‌گويد: ... وَ مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ منظور اين است كه مزه آن را

---

(1)- الحيوان، ج 5، صص 28- 30.

نچشد و آن‌جا كه با اين سخن خويش: «ذق» كافر را تهديد مي‌كند، مقصود از آن، احساس عذاب است. تمام اينها از باب تعبير مجازي است و كاملا روشن است كه هدف جاحظ ازاين‌روش مجازي تحليل زيباشناسي نيست، بلكه هدف او ردّ اشكالات و نيز اثبات گستره بيان مجاز در قرآن است كه يك نوع بيان عربي آشكار است.

د- روش تشبيه: روش تشبيه از نظر جاحظ به خاطر انگيزه بحث و گفتگوي او، از موقعيّت ويژه‌اي برخوردار است. ازاين‌رو، آن‌جا كه از تشبيه سخن مي‌گويد آن را گاه به عنوان دفاع كلامي مطرح مي‌كند و گاه به عنوان تحقيق ادبي. او نخست اين قاعده را از نظر بلاغت و منطق باهم مورد بحث قرار مي‌دهد، چنان‌كه گفته است: «... گاهي برخي از اجزاي يك مسأله علمي ممكن است مربوط به علم ديگري باشد، امّا اين امر باعث نمي‌شود كه مسأله از احكام و حدود اين دو علم خارج شود.»

او سپس به توضيح انواع تشبيه مي‌پردازد و مي‌گويد: «گاهي شاعران و دانشمندان و سخنوران، انسان را به ماه، خورشيد، باران، دريا، شير، شمشير، مار و ستاره تشبيه مي‌كنند و با اين تشبيهات او را از حدّ انساني خارج نمي‌سازند. وقتي كه مي‌خواهند انسان را نكوهش كنند مي‌گويند: او سگ، خوك، بوزينه، الاغ، گاو، بز وحشي، گرگ، عقرب و سوسك است. و اين واژه‌ها را در حدود انسانها و نامهاي آنها داخل نمي‌سازند و نيز انسان را با اين تشبيهات از محدوده انسانيت خارج نمي‌كنند و به محدوده حيوانات وارد نمي‌سازند، و همچنين كنيز را آهو، مي‌نامند و گاهي او را بچّه آهو، كرّه اسب، قمري، كبوتر، زهره، شمشير برنده و خيزران مي‌گويند و مانند همين كار را با برجها و كواكب مي‌كنند. ازاين‌رو، اسد، ثور، حمل، جدي، عقرب و حوت را ذكر مي‌كنند و بعضي را به نامهاي قوس، سنبله، ميزان و جز اينها، مي‌نامند، و دراين‌باره، ابن عسله شيباني، سروده است:

فصحوت و النّمريّ يحسبهاعمّ السّماك و خالة النّجم «... پس از مستي به هوش مي‌آيم و نمري خيال مي‌كند كه او عمّه سماك (ماهي فروش) و خاله ستاره است.»

از پيامبر اكرم صلي اللّه عليه و اله روايت شده است كه «درخت خرما

براي شما عمّه خوبي است و از زيادي گل آدم آفريده شده است.» و اين عبارت، معناي درستي دارد و هيچ‌كس جز آن‌كه از وجود مجاز در سخن آگاهي نداشته باشد از آن عيب نمي‌گيرد و اين‌گونه كاربرد سخن، از چيزهايي نيست كه داراي ترتيب خاص باشد و ما آن را قياس كنيم، بلكه جايي كه اهل سخن آن را گفته‌اند ما نيز مي‌گوييم و آن‌جا كه از آوردنش خودداري كرده‌اند، ما نيز صرف‌نظر مي‌كنيم.
گاهي سخندانان، مرد را جمل مي‌گويند ولي بعير نمي‌گويند. زن را هم ناقه نمي‌گويند. مرد را ثور مي‌گويند، ولي زن را بقره نمي‌گويند. مرد را گاهي حمار مي‌گويند، زن را أتان (ماده خر) نمي‌گويند. و زن را نعجه مي‌گويند، ولي شاة نمي‌گويند. اينها نعجه را اسم براي شخص نمي‌گذارند و آن را مثل زيد و عمرو علم قرار نمي‌دهند، امّا گاهي زني را عنز (بز) مي‌نامند. «1»
جاحظ جلو پيشرفت ادباي پس از خودش را از جهت ابتكار در تشبيه سدّ كرده و آنها را به زمينه تشبيهات قديم محصور داشته است و با اين عمل خود ذوق ادبي زمانهاي گذشته را در آيندگان حاكم ساخته است.
جاحظ در عبارات زير به تشبيه قلوب بني اسرائيل اشاره مي‌كند: «خداوند دلهاي گروهي از مردم را به سختي و قساوت توصيف كرده و فرموده است: «دلهاي آنها از قساوت همانند سنگ يا سخت‌تر از آن است» «2» و درباره شدّت تشبيه گفته است: «آتشي كه آتشگيره‌اش مردم و سنگ مي‌باشد» «3» زيرا خداوند آن‌گاه كه مردم را برحذر داشته، به آگاهي آنها رسانده است كه گنهكاران را در آتشي مي‌افكند كه سنگها را مي‌خورد» «4»
بنابراين، شدّت عذاب سبب تشبيه دلهاي آن مردم به سنگ‌شده و شدّت آتش از اين است كه آتشگيره‌اش سنگ است. در آيه اول تشبيه به كار رفته است و در آيه دوم اگر چه چنين نيست، امّا كنايه از شدّت و شعله‌وري آن است و جامع ميان هر دو آيه،

_____
(1)- الحيوان، ج 1، ص 211- 212.
(2)- بقره/ 74.
(3)- تحريم/ 6.
(4)- همان مأخذ، ج 4، ص 310- 311.

شباهت در معناست ....
همچنين جاحظ در مورد حديث به روايت متني بسنده مي‌كند كه در آن، درخت سدره به فيل تشبيه‌شده و گفته است: «عبد اللّه بن بكر از حميد، از انس، حديث كرده است كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: «وقتي

که در شب معراج به درخت سدره رسيدم برگهايش مانند گوشهاي فيل و ميوه‌هايش مانند خمره‌هاي بزرگ بود و وقتي كه به فرمان خداوند رويش پوشيده شد، به ياقوت تبديل يافت.» «1»
جاحظ، وقتي كه به عنوان جدل و مناظره، آيات قرآن را مورد بحث قرار مي‌دهد، به تفصيل درباره تشبيه سخن مي‌گويد. چنان‌كه در مورد آيه: «زقوم، درختي است كه از بن دوزخ برآيد، ميوه‌هايش گويي سرهاي شياطين است.» «2» اهل طعن و خلاف گفته‌اند:
«چگونه جايز است به چيزي مثل زده شود كه ما آن را نديده‌ايم و نمي‌توانيم تصوّرش كنيم و در هيچ كتابي يا خبر صادقي براي ما توصيف نشده است؟ سياق كلام نشان مي‌دهد كه مقصود، ايجاد ترس و وحشت به وسيله اين صورتها (رؤوس شياطين) است.
به علاوه، اگر عبارتي از اين رساتر در ايجاد ترس وجود مي‌داشت، اين‌جا بيان مي‌شد.
بنابراين، چگونه اين موضوع تحقق مي‌يابد، در حالي كه مردم از چيز وحشتناكي مي‌ترسند كه آن را ديده و يا توصيف‌كننده زبان‌آوري آن را توصيف كرده باشد و حال آن‌كه ما نه اين صورتها را ديده‌ايم و نه شخص راستگويي آنها را براي ما ترسيم كرده است، و نيز بيشتر افراد اين امّتها كه با اهل كتاب (يهود و نصارا) و حاملان قرآن (مسلمانان) معاشرتي نداشته و سخنان مخالفان را نشنيده‌اند، تصوري از آنها ندارند و بر آنها آگاهي نمي‌يابند و ترسي برايشان پيدا نمي‌شود. پس چگونه اين آيه مي‌تواند تهديدي براي همگان باشد؟»
اشكال‌كنندگان توجه دارند كه اسلوب آيه براي تهديد و ترسانيدن است و تصويري كه در آن آمده، همين هدف را دنبال مي‌كند، امّا آنچه مورد بحث مي‌باشد، اين است كه آيا اين ترس به صورت حقيقي در ذهنها تحقّق مي‌يابد و يا اين‌كه به عنوان

---

(1)- همان مأخذ، ج 7، ص 84.
(2)- صافّات/ 64- 65.

صورت شياطين، ابدا قابل تحقق نيست؟ «مي‌گوييم: اگرچه ما هرگز نه شيطان را ديده‌ايم و نه صورت سرهاي آنها را و هيچ نقاش صادقي با تصوير آنها را براي ما ترسيم نكرده است، امّا در مثل زدن به زشتي شيطان همگي وحدت نظر دارند، تا آن‌جا كه اين ضرب المثل را در دو مورد به كار برده‌اند. يكي اين‌كه مي‌گويند: «فلان چيز از شيطان زشت‌تر است» ديگر اين‌كه به منظور فال بد زدن، شخص زيبايي را شيطان مي‌نامند چنان‌كه اسب نجيب را شوهاء (چموش) و زن زيبا را صمّاء، قرناء،

خنساء و جرباء (كر، پير، شيطان، گاو كوهي و گر) مي‌نامند، و هدفشان فال بد زدن به آن است. پس اين‌كه مسلمانها و عرب و همه كساني كه ما با آنها روبه‌رو مي‌شويم معتقدند كه شيطان در زشتي ضرب المثل است، دليل بر اين است كه او در حقيقت از هر زشتي زشت‌تر است.
قرآن هم بر همان كساني نازل‌شده كه اين ضرب المثل در سرشت آنها به‌طور كامل تثبيت شده است.
چنان‌كه مي‌گويند: او زشت‌تر از سحر است، همچنان‌كه عمر بن عبد العزيز درباره شخصي كه مقصود خود را با بهترين سخن ادا كرد، گفت: به خدا سوگند اين، سحري حلال است و نيز چنين است كه گاهي مي‌گويند: فلاني، خيلي شيطان است، بدين معنا كه فلاني با شهامت و بانفوذ و مانند آن است.» «1»
بحثهاي جاحظ، پيوسته پيرامون نظم قرآني دور مي‌زند، به عنوان مثال، تشبيه به سرهاي شياطين در قرآن از يك اصل ريشه‌داري نزد عرب، يعني از روحيه آنها سرچشمه مي‌گيرد، چرا كه در روحيه آنها اين‌گونه رسوخ يافته كه شيطان چهره زشت و كريهي دارد و تشبيه قرآن از اين اصل مايه مي‌گيرد. ازاين‌رو، عرب گاهي به زشتي شيطان مثل مي‌زنند و زماني از باب فال بد زدن، شخص زيبارو را شيطان مي‌نامند.
جاحظ در مسأله سخن گفتن پرندگان، معناي تشبيه را به تفصيل بيان مي‌كند:
«خداي عزّ و جلّ از زبان سليمان خبر مي‌دهد كه گفت: اي مردم، به ما زبان مرغان آموختند. و شاعر نيز چنين سروده است:

_____

(1)- همان مأخذ، ج 6، ص 211- 213.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 346 يا ليلة لي بحوارين ساهرةحتّي تكلّم في الصّبح العصافير «به ياد شبي كه در حوارين بيدار انديم تا آن‌جا كه در سپيده‌دم، گنجشكان به سخن درآمدند.»
شاعر ديگر نيز سروده است:
و غنّت الطّير بعد عجمتهاو استوفت الخمر حولها كملا «پرنده پس از گنگي به آواز درآمد و شراب، سال كامل خود را به پايان رسانيد.»
كميت چنين گفته است:
كالنّاطقات الصّادقات الواسقات من الذّخائر «همچون شتراني كه به راستي سخن مي‌گويند و آبستن گنجها مي‌باشند.»
شاعر در اين‌جا بيان كرده است كه پرنده برحسب نيازش سخن مي‌گويد.
جاحظ نيز با اين بيان منطقي و مبسوط، شرح مي‌دهد كه چگونه قرآن و شعر و سخن عرب بيان مي‌كند كه پرنده سخن مي‌گويد: «براي پرندگان منطقي وجود دارد كه به آن وسيله هر كدام نياز خود را به ديگري

مي‌فهماند و لازم نيست بگوييم: پرنده سخن زايدي داشته و نياز پيدا نكرده كه آن را به كار ببرد و نيز لازم نيست كه معاني آن به مقدار نيازش بوده باشد ....
پس اگر كسي بگويد: آنچه پرندگان دارند، نطق نيست؛ در پاسخ گفته مي‌شود: قرآن، خود اظهار كرده است كه نطق است، و در اشعار و همچنين در سخن عرب از آن به نطق تعبير شده است.
بنابراين، اگر شما آن را از حدّ سخن خارج مي‌دانيد و گمان مي‌كنيد كه زبان مرغان نيست، بدان سبب است كه آن را نمي‌فهميد، چنان‌كه سخن امّتهاي ديگر را هم نمي‌توانيد بفهميد و اگر بگوييد: سخن آنها نامفهوم است. پس ناچار بايد بپذيريد كه همين، سخن و منطق آنهاست و مردم ديگر هم كه سخن شما را نمي‌فهمند مي‌توانند سخن شما را از محدوده بيان و منطق خارج بدانند و آيا جز اين است كه چنين سخني از آنها به معناي تفهيم نياز برخي به برخي ديگر است؟
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 347
به‌علاوه، سخن، اصوات مرتّبي است كه از دهان و زبان بيرون مي‌آيد، پس چرا صداهاي پرندگان و وحوش و بهايم، بيان و نطق نباشد؟ زيرا اصوات آنها هم داراي وقف و مكث، و نيز نظم و ترتيب است و به وسيله همين اصوات نيازهايشان را به يكديگر مي‌فهمانند و اگر شما جز برخي از اين نطقها را نمي‌فهميد، بعضي از سخنان شما را هم بعضي نمي‌فهمند. همچنان‌كه صداي منظم شما حاكي از نياز و بيان شماست، صداي آنها نيز نشان‌دهنده نياز آنهاست. به‌علاوه شما اصواتي را به پرندگان مي‌آموزيد و آنها ياد مي‌گيرند، همچنان‌كه انسان سخن را مي‌آموزد و سپس حرف مي‌زند، مانند آموزش دادن به كودك و انسان لال. فرقي كه ميان انسان و پرنده وجود دارد اين است كه صوت پرنده از باب تشبيه به انسان در صورتي كه نياز وي را تأمين كند، نطق گفته مي‌شود، در حالي كه به سخن انسان، نطق و بيان مي‌گويند، هرچند براي رفع نياز نباشد و بي‌هدف گفته شود.
خداي تعالي نيز از زبان حضرت سليمان عليه السّلام خبر مي‌دهد كه گفت: «اي مردم، ما را زبان پرندگان آموختند» بنابراين، قرآن آواز پرندگان را نطق و بيان ناميده و فهميدن معاني اين نوع سخن را به سليمان اختصاص داده و او را در فهم اين معاني جانشين پرنده قرار داده است. همچنين اگر سليمان مي‌گفت: منطق چرندگان و درندگان به ما آموخته شده، اين نيز خود آيت و نشانه‌اي بود.» «1»
آنچه ما، در اين‌جا از جاحظ ملاحظه كرديم، استدلال او به بيان قرآني براي اثبات سخن پرندگان است، نه تحليلي از زيباشناسي قرآن و اينك به گفته‌هاي جاحظ درباره تشبيه قرآني مي‌نگريم و مي‌بينيم كه او عناصر

تشبيه را نه از لحاظ زيباشناسي تحليل مي‌كند و نه از بعد ادبي آن را مورد بررسي قرار مي‌دهد بلكه تمام تلاش خود را در استدلال و دفاع از تشبيه قرآن به كار مي‌برد و در عين حال، در طي اين جدال، به عربي بودن اسلوب قرآن تأكيد مي‌كند و شواهدي از سخنان عرب مي‌آورد.
ه- روش تمثيل: جاحظ زمينه‌اي را كه مردم به آن مثل مي‌زنند، يادآور مي‌شود و

_____
(1)- همان مأخذ، ج 7، ص 55- 58.

شعر منسوب به نابغه را مورد انتقاد قرار مي‌دهد، چرا كه مثل، در جاي خودش به‌كار برده نشده است: در شعر منسوب به نابغه چنين آمده است:
فالفيت الامانة لم تخنهاكذلك كان نوح لا يخون «ديدم تو را كه در امانت خيانت نكردي، چنان‌كه نوح نيز خيانت نمي‌كرد.»
اين سخن، توجيه درستي ندارد و مانند اين است كه بگويند: داوود و يا موسي عليهما السّلام خيانت نمي‌كردند. «1» بي‌شك آنان به هيچ حال اهل خيانت نبودند و شايسته آنان هم نبوده است. و معمولا مردم به چيزي مثل مي‌زنند كه زمينه آن نادر و كمياب باشد، چنان‌كه مي‌گويند: عيسي بن مريم روح خداست و موسي كليم خدا و ابراهيم خليل الرحمان است.
اگر كسي از شكيبايي در مقابل بلاها، ياد كند و بگويد: چنان‌كه ايّوب عليه السّلام صبور بود و بي‌تابي نمي‌كرد، گفتار درستي است، ولي اگر بگويد: همان‌گونه كه نوح عليه السّلام بي‌تابي نمي‌كرد، حق سخن را ادا نكرده است.
اگر كسي بگويد: چنان‌كه حاتم، بخيل نبود، سخن پسنديده و كلام به جايي است، هرچند حاتم هرگز به بي‌صبري و شتاب كردن در مجازات نيز معروف نبوده است.
اگر كسي بگويد: از تو، چيزي خواستم، از دادن آن خودداري كردي، امّا، شعبي هرگز از اجابت درخواست كسي امتناع نمي‌كرد و نخعي كلمه «لا» را بر زبان نمي‌آورد، اين سخن تا حدّي ناپسند تلقّي مي‌شود، هرچند اين دو نفر بخشنده بوده و همواره «آري» را بر «نه» ترجيح مي‌داده‌اند، امّا چون در اين‌كار مشهور نبوده‌اند به آنها مثل زده نمي‌شود.» «2»
آيا اكنون كه ما در برابر مبحث ضرب المثلها قرار داريم مي‌توان گفت: لازم است به كارهاي كمياب مردمان يا آنچه به سببي به آنها مربوط مي‌شود. مثل زنيم؟

_____
(1)- اين را كلام نمي‌گويند چون كلام لفظ مفيد است و اين چيزي بر معلومات ما، نمي‌افزايد نظير آتش گرم است، زيرا اصل بر اين است و

خلاف آن انتظار نمي‌رود. م.
(2)- همان مأخذ، ج 2، ص 246- 247.

چنين فرضي به دلائلي كه پس از اين خواهد آمد بعيد به نظر مي‌رسد، ولي به‌هر حال سخن جاحظ، راجع به مثل در اين‌جا مانند يكي از مباحث تحقيق بياني است و جايي براي جدال در آن نيست. در يك گفتگوي جدلي، جاحظ، مثلهايي را كه به اصطلاح او در حديث وجود دارند ذكر مي‌كند و در عين حال متوني را روايت مي‌كند كه در آنها مثل زدن به شيطان را به اثبات مي‌رساند. براي نمونه به اين متن توجه كنيد:
«پيامبر روزي به مردي نگاه مي‌كرد كه كبوتري را در حال پرواز تعقيب مي‌كند. به او فرمود: «شيطاني در حال تعقيب شيطان است.» حال به ما بگوييد كه آيا ممكن است از ميان تمام ساكنان روي زمين، كساني كه داراي كبوتر هستند در حقيقت از شياطين و يا از فرزندان آنها به شمار آيند يا اين‌كه گمان مي‌كنيد، آنها ابتدا انسان بوده‌اند و سپس مسخ شده و به صورت جنّ درآمده‌اند؟ و يا اين‌كه گفتار پيامبر صلي اللّه عليه و اله درباره آن مرد از باب ضرب المثل بوده است؟ همچنان‌كه خداوند از «شياطين جنّ و انس» ياد كرده است. و نيز مانند گفتار عمر در اين جمله: «شيطان او را قطعا از گلويش جدا مي‌سازم» و همچنين است شعر منظور بن رواحه:
فلمّا اتاني ما يقول ترقّصت‌شياطين رأسي و انتشين من الخمر «وقتي كه آمد آن‌چه به من گفت، باعث شد كه شياطين بر سر من به رقص آيند و از باده سرمست گردند». ابو الوجيه عكلي نيز گفته است: آن عمل، وقتي بود كه شيطانم بر من سوار شد. گفتند: مقصودت كدام شيطان است؟ گفت: خشم. عرب هر ماري را شيطان مي‌نامد. چنان‌كه اصمعي سروده است:
تلاعب مثني حضرميّ كأنّه‌تعمّج شيطان بذي خروع قفر «ناقه در گردنه كوههاي حضرموت مي‌چرخد، مانند پيچش مار در بيابان، به دور بيد انجير.»
عرب گفته است: او شيطان حماطه است (منظور ماري است كه به درخت انجير كوهي علاقه دارد). گاهي مي‌گويند: او شيطان است و از آن زشتي را اراده مي‌كنند و گاه مقصودشان از شيطان، هوشمندي و زرنگي است. از عربي نقل‌شده كه در يكي از

حوادث گفته است: «به خدا سوگند، ما تنها شيطان پيسي را كشتيم» زيرا مردي كه با آنها مي‌جنگيده، نامش شيطان و به بيماري برص مبتلا بوده است. و نيز به بني سعد، بني شيطان گفته‌اند.
طفيل غنوي چنين سروده است:
(و قد منّت الخذواء منّا عليهم) «1»و شيطان اذ يدعوهم و يثوّب «خذواء و

شيطان كه منظور، اسب و راكب آن است، بر قبيله خود، منّت گذاشت، آن‌گاه كه آنها را فراخواند و پاداش داد.»
ابن ميّاده گفته است:
فلمّا اتاني ما يقول محارب‌تغنّت شياطيني و جنّ جنونها «چون آنچه محارب گفت برايم پيش‌آمد، شياطين من به آواز درآمدند و ديوانگي‌شان آغاز شد.»
راجز، نيز گفته است:
انّي و ان كنت حديث السّنّ‌و كان في العين نبو عنّي
فأنّ شيطاني كبير الجنّ
«من اگرچه كم‌سنّ و سال بودم و چشمم كم‌سوئي داشت، امّا شيطانم، جنّ بزرگي است.»
ابو نجم چنين سروده است:
انّي و كلّ شاعر من البشرشيطانه انثي و شيطاني ذكر «من و هر شاعري از نوع بشر هركدام شيطاني داريم، امّا شيطان او زن و شيطان من مرد است.»
تمام اينها به عنوان مثل آورده شده است.
منظور بن رواحه نيز گفته است:
اتاني و أهلي بالدّماخ فغمرةمسبّ عويف اللّؤم حيّ بني بدر

_____

(1)- مصراع اول از لسان العرب مادّه شطن گرفته شده است. م.

«بدزبان سرزنش‌كننده‌اي از بني بدر پيش من و خانواده‌ام آمد، ابتدا در دماخ و سپس در غمره.» «1»
تمام اينها دليل است براي آنچه پيشتر بدان اشاره كرديم، يعني درهم‌آميختگي مفاهيم اصطلاحات بلاغي در عصر جاحظ. بنابراين، آنچه جاحظ با مثال زدن به متن حديث، اراده كرده، تنها استعاره تصريحيّه است، چنان‌كه در تحقيقات بلاغي اخير ثابت شده است. جاحظ فراوان به متوني مثال مي‌زند كه در آنها لفظ شيطان به عنوان استعاره به‌كار گرفته شده است.
ازاين‌رو، هرگاه لفظ شيطان در معناي استعاري به كار رود، به معناي فتنه و غضب و مار است ... و آنچه جاحظ مورد تأكيد قرار داده، اين است كه لفظ شيطان در عبارات حديثي در عين اين‌كه برحسب مفهوم بلاغي اخير، استعاره است، به مفهوم اصطلاحي آن، مثل نيز مي‌باشد. او شواهد ادبي ديگري را كه بر اين شيوه است ياد مي‌كند، امّا پس از تمام اين مسائل، شيوه جاحظ در اين‌جا بيان زيبايي اين استعاره نيست.
جاحظ در پاسخ به كساني كه بر تشبيه تمثيل در متن قرآن خرده گرفته‌اند،

مي‌گويد: «... مخالفان، به تمثيلي كه در قرآن آورده شده است اعتراض كرده‌اند آن‌جا كه خداوند مي‌گويد: «اي پيامبر، بخوان بر قوم يهود، حكايت آن كسي- بلعم باعورا- را كه ما آيات خود را به او عطا كرديم، از آن آيات به عصيان سرپيچي كرد، پس شيطان او را دنبال كرد و از گمراهان شد و اگر ما مي‌خواستيم، به وسيله آياتمان به او رفعت مقام مي‌داديم، امّا او خود به پستي گراييد و از هوايش پيروي كرد. در اين‌صورت حكايت حال او، به سگي ماند كه اگر به او حمله كني يا به حال خودش واگذاري زبانش را بيرون مي‌آورد.
اين است مثل مردمي كه آيات خدا را تكذيب مي‌كنند.» «2»
مخالفان گمان كرده‌اند كه اين مثل با آنچه در آغاز آيه گفته‌شده، همخواني ندارد، زيرا در ابتدا آمده است: «بخوان بر آنها داستان كسي را كه ما آيات خود را به او عطا

_____
(1)- الحيوان، ج 1، ص 299- 301.
(2)- اعراف/ 175- 176.

كرديم و او از آنها سرپيچيد.»
در اين‌جا، حال كسي كه به او چيزي داده‌شده و آن را نپذيرفته و چيزي هم نگفته، به سگي تشبيه شده است كه اگر به او حمله كني پارس مي‌كند و مي‌گريزد و اگر او را رها كني، روي‌مي‌آورد و سروصدا مي‌كند. پس با اين گفتار؛ فعل «يلهث» (زبان در مي‌آورد) در جاي خود به كار نرفته است، زيرا زبان درآوردن سگ به علّت تشنگي و گرماي شديد و رنج فراوان است، امّا سروصدا و پارس كردن او دليل ديگري دارد.»
اين اشكال، بنا به تعبير جاحظ، بر اين مثل قرآني وارد است، امّا در اصطلاح بلاغي به تشبيه تمثيلي تعريف شده است ... به‌هرحال، جاحظ انواع وجه شبه را كه از مشبّه به انتزاع مي‌شود و هدف از آن تأكيد صورت مشبه در ذهن است، مورد بررسي قرار مي‌دهد.
«در پاسخ اين ايرادكننده مي‌گوييم: اگر خداي تعالي گفته است: ذلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا ... بدين سبب است كه گاهي فرد ردكننده را نمي‌توان تكذيب‌كننده ناميد، زيرا هر ردكننده‌اي دروغ‌گو نيست. بلكه تنها در صورتي مي‌توان گفت: «آنان آيات خدا را تكذيب كردند» كه اين عمل بارها از آنها سرزده باشد و اگر مكرر نباشد بعيد نيست كسي كه آيات و امور عجيب و براهين و خوارق عادات به او ارائه‌شده، از نظر حرص و فرط رغبتي كه در آغاز نسبت به اين امور داشته به سگ تشبيه شود، زيرا سگ پيوسته در حال حركت و تلاش است. و نيز ممكن است رد كردن اين امور، پس از حرص و تمايل آن فرد صورت گرفته باشد و در اين‌صورت،

تشبيه به سگ شده باشد، چرا كه سگ پس از رانده شدن، برمي‌گردد و سروصدا مي‌كند. بنابراين لازم است كه اهميّت رد كردن هر چيزي به اندازه پذيرفتن آن چيز باشد، همچنان‌كه سگ هنگامي كه از شدت فرياد زدن و فرار و حمله كردن خسته مي‌شود، زبانش را درمي‌آورد، و همان حالت نيز هنگام سختي و تشنگي بر او عارض مي‌شود.
به علاوه اگر با ديدگان خود به سگي خفته بنگريم، متوجه خواهيم شد كه اين سگ اگرچه هيچ‌گونه فعاليت و حرارتي جز حرارت طبيعي خود نداشته باشد، باز

زبانش را بيرون مي‌آورد، جز اين‌كه له‌له زدن او از نظر شدت و ضعف تفاوت مي‌كند.» «1»
هرچند هدف جاحظ از اين تحليل درباره وجه شبه، دفاع از تشبيه قرآني است، بدون شك از راه اين گسترش ادبي و تحقيق زيباشناسي، نمونه‌اي براي تحقيق بياني خود ارائه داده، كه در ميان دفاعها و جدالهاي او كمتر ديده مي‌شود.
جاحظ از يك مثل قرآني ياد مي‌كند: «خداي عزّ و جلّ با تشبيه اهل زبان به زنان و كودكان، مثلي براي ناتواني زبان و كندي بيان آورده و فرموده است: «آيا كسي كه در زر و زيور پرورش يافته و در مجادله بيانش غير روشن است، لايق فرزندي خدا مي‌باشد؟ «2»» به همين مناسبت نمر بن تولب چنين سروده است:
و كلّ خليل عليه الرّعاث و الحبلات، ضعيف ملق «هر دوستي كه گوشواره در گوش و آرايشي دلربا دارد، ناتوان و چاپلوس است.»
رعاث: گوشواره.
حبلات، جمع حبله: «هر چيزي از زيورهاي نيكو كه زن خود را به آن، مي‌آراید.» «3»
جاحظ چند مثل ديگر را يادآورشده كه از آن دسته اين سخن خداوند است: «و در بهشت درنمي‌آيند كفّار، مگر اين‌كه شتر در سوراخ سوزن داخل شود» «4» «5»
جاحظ در اين رشته گفتار، آنچه از باب كنايه است در باب مثل آورده، بنابراين، جمله: أَ وَ مَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ كنايه از «نساء» است و داخل شدن شتر در سوراخ سوزن هم كنايه از محال بودن يا بعيد بودن كاري است، ليكن ما تنها به اين موضوع تأكيد مي‌كنيم كه در اصطلاح بلاغي عصر جاحظ، نارسايي وجود داشته است.
جاحظ بلافاصله به تشبيهات يا مثلهاي قرآني اشاره مي‌كند و دوست دارد كه آنها را به اين نام بنامد و بعضي از آنها را در باب تشبيه و بعضي ديگر را در باب استعاره وارد

_____
(1)- همان مأخذ، ج 2، ص 15- 17.
(2)- زخرف/ 18.
(3)- البيان و التبيين، ج 1، ص 12.
(4)- الحيوان، ج 5، ص 529.
(5)- اعراف/ 40.

كند: «خداي متعال براي مردمي كه مي‌شنوند مي‌فرمايد: «كر و لال و كورند، پس به هدايت برنمي‌گردند» و اين به عنوان مثل گفته شده است. و نيز فرموده است: «ويژگي كساني كه كافر شده‌اند مانند حالت حيواني است كه وقتي صدايش مي‌كنند، نمي‌فهمد و جز صدا چيزي نمي‌شنود. اينها نيز كر و لال و كورند، زيرا خردشان را به كار نمي‌اندازند» «1» و تمام اينها براساس آن چيزي است كه ما پيشتر آن را تفسير كرديم و نيز مي‌فرمايد: «و كساني كه چون به ياد آيات پروردگارشان مي‌افتند چشم و گوش بسته به آن ننگرند.» «2» و نيز فرموده است: «من شما را فقط به وسيله وحي بيم مي‌دهم و افراد ناشنوا وقتي كه انذار مي‌شوند نداي حق را نمي‌شنوند.» «3»
جاحظ وجه شبه را در تشبيه تمثيلي چنين شرح مي‌دهد: «خداي عزّ و جلّ فرموده است: «وضع آنان كه جز خداوند براي خود دوستاني گرفته‌اند مانند وضع عنكبوت است كه خانه مي‌سازد و سست‌ترين خانه‌ها، خانه عنكبوت است، اگر آنان بدانند.» و درپي اين آيه فرموده است: «و ما اين مثالها را براي مردم مي‌زنيم، در حالي‌كه در اين امور نمي‌انديشند مگر دانايان» منظور از اين مثل بيان سستي بناي عنكبوت است، نه استحكام آن در اموري چون دقّت و انبوهي و لطافت و پردوامي و اعتدال زمينه و طولاني بودن عمر آن‌كه مرور زمان بر آن تأثير نمي‌گذارد و از دستبرد حوادث محفوظ مي‌ماند.» «4» جاحظ مي‌گويد: اين آيه از باب مثل است و اين سخن نيز چنان‌كه پيشتر اشاره كرديم از درهم‌آميختگي اصطلاح بلاغي نشأت گرفته است.
و- روش كنايه: شايد آخرين صورت بيان قرآني و حديثي از نظر جاحظ كه ما آن را نقل كرديم، بيان كنايي باشد، اگرچه او اين كنايه را شرح نكرده است: «به محلّ غايط:
خلا، مذهب، مخرج، كنيف، حشّ «5»، مرحاض و مرفق گفته مي‌شود و تمام اين كلمات

_____
(1)- بقره/ 171.
(2)- فرقان/ 73.

(3)- انبياء/ 45.
(4)- همان مأخذ، ج 5، ص 409.
(5)- حش به ضم: نخلستان و بوستان، در گذشته عربها هنگام قضاي حاجت به اين دو پناه مي‌بردند. همان مأخذ، پاورقي، ص 295.

كنايه و اشتقاق است و همچنين اين كنايه‌ها دليل بر آن است كه اهل ادب به شدّت از فرومايگي و بدزباني گريزانند. از يزيدي «1» نقل شده‌ست: رجع الرّجل من الرّجيع: «آن مرد از ترديد برگشت». ابو العاصي از يونس نقل كرده است كه گفت: منظور از «رجيع» تكرار سخن، رفت و بازگشت در سفر و نشخوار لقمه است.
خداي تعالي فرموده است: وَ السَّماءِ ذاتِ الرَّجْعِ «2»، «سوگند به آسمان صاحب باران.»
شاعر هذيلي به نام متنخلّ گفته است:
ابيض كالرّجع رسوب اذاما ثاخ في محتفل يختلي «شمشيري است كه مانند بركه آب در رفت‌وآمد مي‌درخشد و هرگاه فرودآيد و در گوشتها پنهان شود، قطع مي‌كند.»
در حديث آمده است: وقتي كه به شام رفتيم، ديديم كه مستراحهايشان را رو به قبله ساخته‌اند، ما در وقت قضاي حاجت از قبله منحرف مي‌شديم و از خدا معذرت مي‌خواستيم.» «3»
در اينجا اشاره‌اي گذرا به كنايه شده است، بدون آن‌كه تحليل و يا بررسي ادبي از جنبه‌هاي استحساني اين كنايه صورت گيرد.
جاحظ برخي از كساني را كه تعبيرات كنايي قرآن را تأويل مي‌كنند، تخطئه كرده است:
«درباره اين سخن خداوند: «گنهكاران به پوستهاي خود مي‌گويند: چرا به زيان ما

---

(1)- ابو محمد يحيي بن مبارك نحوي و لغوي، اهل بصره ساكن بغداد، شاگرد ابو عمرو و خليل استاد ادب فرزندان يزيد بن منصور حميري و نيز استاد مأمون در سال 202 با هفتاد و چهار سال سن در خراسان از دنيا رفت. الحيوان، ج 5، پاورقي، ص 295. م.
(2)- طارق/ 11.
(3)- الحيوان، ج 5، ص 295- 296، راغب اصفهاني در المفردات في غريب القرآن مي‌نويسد: «رجع» كنايه از باران است، زيرا ابر باران را بالا مي‌برد و سپس آن را برمي‌گرداند. همان كتاب به تحقيق محمد سيد گيلاني، چاپ البابي حلبي.

گواهي داديد.» گفته‌اند: جلود كنايه از فروج است. گويي اين شخص توجه ندارد كه سخن گفتن پوست بدن از شگفت‌ترين شگفتيهاست.
درباره اين سخن خداوند: «عيسي و مادرش به حكم بشريت غذا مي‌خوردند» «1» گفته‌اند كنايه از غايط است. اينها گويي توجه نكرده‌اند كه در خود گرسنگي، عجز و ناتواني، ذلت و تنگدستي و نيز نياز به غذا نهفته است و همين دليل براي نشان دادن اين كه عيسي و مادرش مخلوق خدا هستند، كافي است و نيازي نيست كه با سخن گفتن درباره عيسي چيزي ادّعا كرد كه خداوند از ذكر آن خودداري كرده است.» «2»
بنابراين، اين عبارات به اسلوب بيان حقيقي است نه مجازي كه زياد كاربرد ندارد.
اين تحقيق جاحظ اگرچه از وجود اختلاف در تعيين نوع اسلوبهاي قرآني حكايت مي‌كند، امّا اين را نيز مي‌فهماند كه اين بررسي از ديدگاه وي از باب بررسي بياني است كه مي‌خواهد از طريق نظم قرآني، اشكال ايرادكنندگان را پاسخ دهد. و يا به منظور روشن ساختن تأويلات نادرستي است كه در اينجا آمده است.
در پايان اين تحقيق ادبي جاحظ، لازم است با اطمينان اقرار كنيم كه اين بحثها از كتابي گرفته‌شده كه او درباره احتجاج قرآني داشته و مفقودشده و روش او در اين مباحث، احتجاج و محاوره بوده، در حالي‌كه به بيان عربي آشكار توسل جسته و در شواهد ادبي و سخنان بليغ قرآن تحقيق كرده است.

تأويل از نظر جاحظ به دو معناي متضاد آمده است، يكي اين‌كه معناي متن، تابع اراده و انديشه انسان قرار گيرد. ديگري تفسير لغوي نزديكي است كه معناي لفظ به آن اشاره دارد و اين هر دو معنا نزد عقل‌گرايان و فرقه معتزله، بويژه در مكتب جاحظ مورد پذيرش است، زيرا، گاهي متن، انديشه اعتزالي را تأييد مي‌كند و اين همان تفسير لغوي نزديك مي‌باشد، امّا اگر متن با انديشه اعتزال تناقض داشته باشد به معناي نخست

_____

(1)- مائده/ 75.

(2)- الحيوان، ج 1، ص 344.

خواهد بود كه با تلاشهاي گوناگون سعي مي‌شود، متن پيرو فكر و اراده قرار گيرد.

جاحظ معتقد است كه هر متني قابل تفسير و تأويل است، زيرا زبان- هر زباني كه باشد- انعطاف‌پذير است و تأويل را مي‌پذيرد و اين چيزي است كه در تاريخ متون كتابهاي آسماني، نخست در تورات و سپس در انجيل و پس از آن در قرآن وجود داشته است.

اكنون كه ما در صدد تعيين دامنه فعاليتهاي تفسيري جاحظ برآمده‌ايم بايد توجه كنيم كه دامنه اين فعاليتها بسيار گسترده است، زيرا در مرحله نخست، زمينه‌هايي را دربر مي‌گيرد كه جاحظ به‌طور مستقيم در آن، متون قرآن و حديث را مورد تفسير و تأويل قرار مي‌دهد. چنان‌كه در مرحله دوم شامل زمينه‌هايي مي‌شود كه مستقيما تفسير آن‌ها را اراده نكرده، ليكن متون در هر شرايطي كه به‌كار گرفته‌شده، رنگ معنوي همان شرايط را به خود گرفته است از قبيل رنگ كلامي يا ادبي يا علمي ....

در اين زمينه، ابزارها و هدفهايي وجود دارد، ابزارها براي بررسي متن، و هدفها به منظور فهميدن معناي اين متن.

درباره وسايل و ابزار، نخست جاحظ را مي‌بينم كه متن قرآن را مورد بررسي قرار مي‌دهد و سپس به بيان عواملي مي‌پردازد كه متن را به محيط مادّي يا معنوي‌اش مرتبط مي‌سازد. در بررسي ادبي منظورش توثيق متن قرآن- در صورتي‌كه ايرادي بر آن گرفته شود- و نيز تأكيد درباره واقعيت حوادثي است كه قرآن نقل مي‌كند و سپس اشاره مي‌كند كه آنچه موجب نارسايي تفسير مي‌شود، تمايلات نفساني مفسّر است.

امّا در مورد متن حديث مي‌گويد: براي هر حديثي زمينه‌ها و شرايط ويژه‌اي است، در حالي كه احاديث بدون در نظر گرفتن اين شرايط به ما رسيده

است.
جاحظ در روش انتقادي خود درباره حديث، برخي از احاديث را بر حوادث تاريخي كه تصديق‌كننده آن باشد عرضه مي‌دارد و با اين عمل مي‌كوشد آن را به زمان خودش نزديك سازد و چون متن قرآن در درجه اوّل وثاقت است و احاديث در معرض جعل و تكذيب قرار دارد، جاحظ به منظور توثيق متن حديثي، راه اهل حديث را كه
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 358
راوي را جرح يا تعديل مي‌كنند، پيموده است، امّا تمام كوشش وي براي توثيق حديث، توجه به متن آن است.
جاحظ درباره متن؛ تحقيقات موفقيت‌آميزي داشته است، از جمله در قرآن، موضوع به‌كار گرفتن اين كتاب يك لفظ را در موارد و سياقهاي مختلف كه در نتيجه آن، معناي آن لفظ تغيير مي‌يابد، دنبال مي‌كند و به بيان معناهايي مي‌پردازد كه قرآن و حديث و شعر، آنها را به‌كار برده است، خواه در اين معاني مخالف يكديگر باشند و خواه موافق و بعضي از تفاسير ادبي آيه را از اين موضوع قرار داده است و همچنين آنچه را كه در معناي متن قرآن نهفته است يعني آگاهي روشن نسبت به نفس انساني و احساس دقيق نسبت به خطرات نفس و حركات آن، به دست آورده است. او ديدگاه خود درباره تفسير نقلي را بر اين‌اساس قرار داده است كه ساختار سخن، نشانگر معناي آن باشد. همچنين جاحظ در قرآن، از موضوعاتي كه هماهنگ با يكديگر است آگاهي داشته و به همين دليل، شايسته است كه به تفسير آنها پرداخته شود.
جاحظ در متون حديثي با استفاده از روشهاي مختلف، به تأويل آنها پرداخته است كه برخي ازاين‌روشها عبارتند از مقايسه كردن ميان متن حديث و متن قرآن و يا ميان احاديثي كه متن روشني دارند و نيز احاديث ديگري كه جنبه اجمال دارند و يا احاديث را با تاريخي كه محتواي آنها را تأييد مي‌كند تطبيق مي‌دهد و گاهي هم احاديث ناسازگار و متضاد را كه خود حكايت از جعلي بودن دارند ياد مي‌كند و يا معاني آنها را از نظر عقلي مورد بررسي قرار مي‌دهد ....
امّا نتايج و اهدافي كه از اين احاديث به دست مي‌آورد گوناگون است ....
جاحظ كه يكي از بزرگان معتزله است، هدفش از تفسير متن قرآن اين بوده است كه از تأويل متن قرآن به نفع انديشه اعتقادي عموم يا مذهبي خاصّ، كمك گيرد. ازاين رو، روش تحقيقي خود را با توسّل به نص برقرار كرده و با مخالفان مذهب خود، چه مسلمان و چه غيرمسلمان به جدال برخاسته و اشكالاتي را كه از جانب دهريها يا مجوسيها يا اهل كتاب بر اسلام واردشده، ردّ كرده است. جاحظ همچنين به وسيله متن،
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 359

با ملّي‌گرايان كه نخست نژاد عرب و در مرحله بعد دين اسلام را مورد حمله قرار مي‌دادند به مقابله برخاست.
جاحظ فرزند راستين عصر خود بود و در آن عصر كه فلسفه با علم درهم آميخته بود، براساس نظريه خود موقعيتي براي انسان در جهان هستي تعيين كرد كه مي‌توان در آينه وجود انسان، آياتي از عظمت آفريننده را مشاهده كرد و از آنها به معارفي پي‌برد كه ابزار علمي را در دسترس او قرار مي‌دهد و او به وسيله اين ابزار، متن قرآن را بهتر مي‌فهمد.
جاحظ هرگز نكوشيد كه قرآن را بر علم تطبيق دهد، با اين‌كه بهره فراواني از علم داشت و از دانشمندان زمان خود به شمار مي‌رفت. در عين حال از انسان مي‌خواست كه از آگاهيهاي علمي خود استفاده كند تا از بركت آن، در دنيا خوشبخت شود و در آخرت اجر و ثواب فراوان به دست آورد.
سومين هدف جاحظ از تفسير متن قرآن، اين بود كه چون در زمان وي روايتهاي داستاني كه بسيار از آنها اساطير و خرافات بود، نقل مي‌شد، تصميم گرفت عقل را از ناخالصيها و اختلاف‌ها، پاك سازد. ازاين‌رو، راويان و روايتهاي آنان را مورد طعن و ريشخند قرار داد و تنها اندكي از روايتهاي داستاني را براساس طريقه خودش در قرآن، معتبر دانست و مقصود او از اين داستانها، پند و موعظه و يادآوري و گسترش خير در نفس انسان بود كه او را با توشه روحي مجهّز سازد تا در مبارزاتش از آن كمك بگيرد.
بالاترين هدف جاحظ در پژوهشهاي حديثي‌اش توثيق نصّ حديث و تأييد محتواي آن است. البته پس از آن‌كه ساختارش روشن شده باشد.
پس از فهم معناي حديث نوبت به جنبه ادبي آن مي‌رسد. راجع به جنبه ادبي از ديدگاه جاحظ مي‌بينيم كه اولا وي داراي انديشه‌اي گسترده است و ثانيا به مقايسه نصوص با يكديگر مي‌پردازد.
از لحاظ فكري، او به اعجاز قرآن معتقد است و در حديث، پيرو رأي صاحب حديث درباره بيان است. و در اين مرحله نقش جدل و تحليل عقلي، بسيار مهم است،

زيرا از ديدگاه عقلي اين سؤال مطرح مي‌شود كه آيا قرآن معجزه است و اعجاز چگونه و به چه چيز تحقق مي‌يابد؟ در حديث نيز اين سؤال مطرح مي‌شود كه آيا پيامبر كه صاحب حديث است، اين بيان را مي‌پذيرد و از اين گفتار هدفي دارد يا چنين چيزي نيست؟
جاحظ به منظور پاسخ به اين پرسشها، فضايي ادبي و رواني را به تصوير كشيده كه در آن، به نظم قرآن تحدّي شده است. و درباره اين موضوع، نظريات مختلفي عرضه داشته، بويژه در مسأله صرفه كه تفسيري خاص براي آن بيان كرده است. البته تمام اين امور برخاسته از دانش عميق و ذوق ادبي و عربي وي است.

جاحظ درباره ارزش نطق و بيان، از پيامبر صلي اللّه عليه و اله نقل كرده است كه فرمود: زيبايي در زبان است و بيان نوعي از سحر است و آن حضرت به شعر و شاعران ارج مي‌نهاد و تكلّف در سخن را عيب مي‌دانست. ناخشنودي او از سجع، ناشي از اين بود كه تكلّف را دوست نمي‌داشت و يا از ابطال حق مي‌ترسيد.
در اين‌جا، جاحظ دو چيز را روشن مي‌كند: يكي تأثيرپذيري از متون قرآن و حديث كه ويژه خود اوست و ديگر آنچه ويژه گذشتگان است، به اين صورت‌كه آنان به هر متني كه بركنار از قرآن و حديث بود، عيب مي‌گرفتند. آخرين نظريه عقلي كه ما بدان رسيديم اين است كه متن قرآن معجزه است و متن حديثي هم از منبعي برخاسته كه جايگاه بلند در بيان دارد.
جاحظ ما را از اين سخن كه جنبه عقلي در آن غلبه دارد، به سخن ديگري منتقل مي‌كند كه بهره ادبي در آن فراوان است، زيرا وي به بررسي نظريه نظم از بعد تحليلي و ساختاري آن مي‌پردازد، تا آن را با متون قرآن و حديث مطابقت دهد.
در زمينه تحليل، جاحظ يك بحث طولاني را آغاز كرده كه جنبه‌هاي لغوي زيباشناختي و عقلي و معنايي را دربرمي‌گيرد، و از آنها به‌طور كوتاه و گذرا سخن گفته است. امّا توجه وي به لفظ، نشان مي‌دهد كه معاني نامحدود و الفاظ محدود است.
بنابراين، سخن جاحظ درباره لفظ يا معنا در زمينه تحليل بلاغي بيانگر نقش هريك از آنها در امور ادبي است.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 361
جاحظ از لحاظ ساختاري، با نگرشي كلّي و فراگير به كار ادبي مي‌نگرد و لذا شعر از نظر او، يك ساختار هنري و گونه‌اي از تصوير ذهني است.
جاحظ نظم ادبي را مانند يك پيكر فرض كرده كه لفظ به جاي بدن و معنا همچون روح آن است. سپس وي چنين اظهار نظر مي‌كند كه متن قرآن از جهت شكل ظاهري و نيز از بعد معنوي با تمام گونه‌هاي ادبي معروف فرق دارد. بنابراين، نظريه ادبي او درباره قرآن اين است كه قرآن، قرآن است و اعجاز آن در نظم و ساختارش پنهان مي‌باشد. اين نظريه را عبد القاهر جرجاني در كتاب دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه خود با رنگ فلسفي پذيرفته و زمخشري در كشّاف با موفقيت آن را به‌كار برده است.
سپس جاحظ با توجه به آگاهي و شناختي كه از متون دارد، نكاتي را مدّ نظر قرار داده و با تطبيق قاعده بلاغي: «هر سخن را جايي است» بر بيان قرآني، چنين نظر مي‌دهد كه قرآن، حالتهاي روحي و عقلي و اجتماعي مخاطبان خود را رعايت مي‌كند و گستره بيانهاي قرآني و حديثي برطبق ذوق مخاطبان و حسّ ادبي آنهاست. او مي‌گويد: قرآن عين الفاظ

مخاطبان و يا معناهايي را كه ملازم آنها باشد، برمي‌گزيند.
او درباره متن حديث يا قرآن، گاهي موضع انفعالي مي‌گيرد و به اظهار تعجب اكتفا مي‌كند و يا نشانه‌اي از بلاغت را بيان مي‌كند و متون را به عنوان شاهد مي‌آورد.
آن‌گاه جاحظ، سخنان پيامبر صلي اللّه عليه و اله را مورد بررسي قرار مي‌دهد و اين بررسي از ديدگاه علم بيان، بر سه عنصر استوار است: خود متن، گوينده و شنونده آن. و در اين امور ميان سخنان پيامبر صلي اللّه عليه و اله و ديگر متون ادبي مقايسه مي‌كند. ويژگي بيان رسول اكرم صلي اللّه عليه و اله ايجاز است كه يك روش بلاغي به شمار مي‌رود.
سپس جاحظ با برداشتي كه خودش دارد، و نيز با برداشتي كه محققان مخالف وي در بلاغت دارند به جستجوي اقسام بيان پرداخته و آن را به شش صورت تقسيم كرده است. ما از اين بررسي ادبي جاحظ به چند مطلب پي‌مي‌بريم:
1- جريان كلامي- بلاغي، امري است روشن، زيرا ما اين آميختگي كلام و ادب را آنجا مي‌بينيم كه جاحظ در هنگام بيان متون، از يكسو داراي ذوق خدادادي است و از

سوي ديگر در بحث و تحقيق، كاملا بي‌طرفي را رعايت مي‌كند. ازاين‌رو، بسان يك اديب، به روايت افسانه‌اي صورت ادبي مي‌دهد، و حتي در خلق حكايات ادبي سهم دارد. چنان‌كه در رساله تربيع و تدويرش اين موضوع را مشاهده مي‌كنيم. وي با ديد واقع‌گرايي به بررسي اين حكايت افسانه‌اي كه به تأويل ديني سرايت كرده است مي‌پردازد و به شدّت آن را مورد انتقاد قرار مي‌دهد و ردّ مي‌كند و چون او فردي اديب است، جعل حديث و نسبت دادن آن را به هركس كه بخواهد روامي‌داند، تا به موضوع واقعي و حياتي، صورت ادبي بخشد. و در عين حال، چون يك عالم ديني است، شيفته تأمّل در وثاقت حديث و معتبر بودن راوي مي‌باشد.
نشانه اين آميختگي ادب و كلام از نظر جاحظ، آن است كه او در مسائل ادبي جايگاهي ميانه اختيار كرده و تحت‌تأثير مكتب فلسفي ارسطو و كساني كه راه او را رفته‌اند، قرار گرفته است، زيرا او معتقد است كه فضيلت، در ميانه دو نكوهش قرار دارد.
جاحظ يك نمونه ادبي مي‌آورد و سپس آن را با مصاديقش تطبيق مي‌كند. ازاين‌رو، به گزينش لفظ و دوري از زياده‌روي در اصلاح آن و افراط در جستجوي لفظ غريب المعنا سفارش مي‌كند. اين عقيده او، حدّ ميانه دو انديشه است:
نخست اين‌كه بهترين سخن، سخن اصلاح شده است. دوم آنچه مايه كاستي سخن مي‌شود تصنّع و تكلّف است كه واقعا نمونه آن را مي‌توان در

نزد گروهي از نويسندگان پيدا كرد.
جاحظ نمونه مي‌آورد كه بلاغت در همخواني الفاظ با اغراض، از طبيعت آدمي مايه مي‌گيرد و حقيقت لغوي بلاغت اين است كه مطلب به خوبي و درستي بيان شود، زيرا هر سخن جايي و هر كار شكل ويژه خود را دارد. لذا وي نمونه واقعي اين مطلب را در سخنان گذشتگان و عربها پيدا مي‌كند. جاحظ به زيبايي و زشتي، واقع‌بينانه مي‌نگرد.
لفظ زيبا به دليل اين‌كه ارزشهاي واقعي معاني را تغيير مي‌دهد فريبنده است، چنان‌كه لفظ قبيح به سبب اين‌كه در جان آدمي رسوخ مي‌كند نيز دلفريب است و حتّي گفتار گوينده براي خودش نيز فريبنده است، زيرا طبيعت انسان چنين اقتضا مي‌كند كه

خود او و نيز آنچه از او صادر مي‌شود در نظرش زيبا و خوب جلوه كند.
يكي از نشانه‌هاي دو بعدي يعني كلامي و ادبي بودن بحثهاي جاحظ، اين است كه وقتي اشكال‌كنندگان بر عبارت قرآني، طعن مي‌زنند و مي‌گويند: قرآن كتاب علم ماده و علم اسلوب است، بر خود لازم مي‌داند كه با دو سلاح علم و ادب از قرآن دفاع كند. در بحث از روشهاي سخن گفتن، نظريه بي‌طرفانه او را درباره ايجاز بيان داشتيم. او معتقد است كه سخن طولاني يا كوتاه، معيار تشخيص ايجاز نيست، بلكه ايجاز، سخني است كه نه آن مقدار حذف داشته باشد كه موجب ابهام معنايي شود و نه از مقدار ضرورت بيشتر باشد. يكي از نمونه‌هاي آميخته شدن ادبيات و منطق، در سخن جاحظ، درباره تشبيه است. بدين‌ترتيب كه گاهي در چيزي، اندك شباهتي به چيز ديگري پيدا مي‌شود و اين امر، اين دو چيز را از حدّ و احكام خودشان بيرون نمي‌كند و نمونه اين موضوع، در انواعي از تشبيه كه اطراف آنها از موادّ همين جهان هستي مي‌باشد وجود دارد.
نخستين چيزي كه از سخن جاحظ مي‌فهميم اين است كه بلاغت هرچند با انديشه كلامي توأم گردد، به اين معنا نيست كه حقايق كلامي در بلاغت جمع شده است و نيازي به متن ادبي ندارد و نيز جاحظ قواعد منطقي يا فلسفي را در متن ادبي، ميزان زيبايي سخن قرار نمي‌دهد و شيفته تقسيمات و تفريعات هم نيست، امّا اين‌كه از نظر جاحظ بلاغت با كلام درهم آميخته است، مطلب درستي است، زيرا زمينه، زمينه دفاع استدلالي از دين و صحنه، صحنه دفاع از دين، كتاب و حديث است.
در اين‌جا بايد پرسيد چرا جاحظ اين روش را در پيش گرفته است؟ جواب اين است كه او بايد اين روش را در پيش مي‌گرفت، زيرا رسالت معتزله، دفاع از متن قرآن در چهارچوب دين اسلام و در محدوده برداشت معتزله از اصول آن است.
بنابراين، تحقيقات بلاغي وسيله‌اي است براي اين‌كه عبارتها و استدلالها در

بهترين صورتهاي ادبي ساخته شود تا بر دلها اثر بگذارد و نيز ابزار دفاع از متوني مي‌باشد كه نشانگر روشها و اسلوبهاي عربي است.
مطلب دومي كه از سخنان جاحظ مشاهده مي‌كنيم، نوسان اصطلاحات بياني

است، چرا كه وي فرقي ميان فصاحت و بلاغت نمي‌گذارد، امري كه از آميختگي مفهوم اين دو، نزد وي حكايت مي‌كند و نيز همانند راويان زمان خود، بديع را، صورتي از بيان به شمار مي‌آورد و تمام مثلهايي كه بيان‌كرده، از مصاديق بلاغت است نظير تشبيهي كه ادات آن حذف شده باشد. و آنچه ديگران از باب استعاره يا كنايه يا تشبيه تمثيلي دانسته‌اند، او در باب مثل آورده است.
در وحله سوم، جاحظ را مي‌بينيم كه از لحاظ زيباشناسي و ادبي درباره صور بياني به تفصيل سخن نگفته، بلكه تلاش كرده است به وسيله آنها از متون قرآني و حديثي دفاع كند و نيز براي اثبات عربي بودن تعبيرات قرآن و حديث به نصوص ادبي استناد كرده است.
در نتيجه، براي ما ثابت شد كه بيشتر اظهار نظرهاي ادبي جاحظ درباره قرآن و حديث، پيرامون دفاع از قرآن دور مي‌زند و اين نظرات به خصوص از كتاب وي: الاحتجاج لنظم القرآن كه از بين رفته، گرفته شده است و آنچه ما انتخاب كرده‌ايم، گرفته شده از دو كتاب وي: البيان و الحيوان است كه از آخرين تأليفات او به شمار مي‌رود.
سرانجام بايد گفت: شخصيت جاحظ با تمام خصوصيات و دقيقترين جزئياتش، از لحاظ، علم، ادب، كلام، زبانشناسي، تجربه و عمق بينش، استدلال، مناظره، زيبايي‌شناسي و همه ابعاد، از طريق اين تحقيق به خوبي آشكار مي‌شود و مي‌درخشد و ما به‌خاطر پرهيز از اطاله بحث به مختصري از آن اكتفا كرديم.

بخش پنجم طبري و شيوه تفسير روايي قرآن

اشاره

شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 367

منابعي كه به شرح حال پيشواي مفسّران، محمد بن جرير طبري پرداخته‌اند، تاريخ ولادت او را اواخر سال 224 يا آغاز 225 ياد كرده و زادگاهش را، شهر آمل كه مركز طبرستان به حساب مي‌آمده دانسته‌اند.
هرچند نسبت دادن خصوصيّات فرد به ويژگيهاي محيط طبيعي، كاري منطقي به نظر نمي‌آيد، ليكن واقعيّت ما را بر آن مي‌دارد كه نمونه‌هايي از ويژگيهاي طبيعي سرزميني را كه طبري در آن رشد يافته و خود، آن را بيان كرده، پيدا كنيم، چنان‌كه در آينده آن را شرح خواهيم داد.
تاريخ‌نويسان جغرافيدان مي‌گويند: سبب نامگذاري اين سرزمين به طبرستان (تبرستان) اين است كه سرزميني كوهستاني و چشمه‌سار بوده و مردمي جنگجو داشته و سلاح آنان غالبا طبر (تبر) بوده است. سرزميني كه چنين وضعيتي داشته باشد، ناگزير مردمش سختكوش و صبورند، و حالات روحي آنان، متناسب با وضعيت جسماني آنهاست.
چنين بر مي‌آيد كه مردم اين سرزمين، از پيروان سرسخت اهل بيت عليهم السّلام بوده‌اند و اين موضوع را بسياري از جغرافيدانان عرب نقل كرده‌اند؛ ليكن ما در اين‌جا به داستاني كه قهرمان آن طبري بوده و يكي از شاگردانش نقل كرده، قناعت مي‌كنيم.
عبد العزيز پسر محمد طبري گويد: گروهي از دوستان ما به من خبر دادند كه روزي، پير مردي را ديدند كه پيش طبري آمد. او به احترام آن پير مرد بلند شد و او را گرامي داشت و سپس گفت:

اين مرد به خاطر من دشواريهايي را تحمل كرده و از اين بابت، حق بسياري به گردن من دارد. من وقتي وارد سرزمين طبرستان شدم كه نكوهش ابو بكر و عمر در اين سرزمين رواج داشت. اهل سنّت از من خواستند كه فضايل آنها را بيان كنم. من اين كار را انجام دادم، امّا حاكم آن‌جا از اين عمل ناخشنود شد و به جستجوي من پرداخت. اين شيخ كه از ماجرا آگاه شده بود به من خبر داد كه تو را مي‌جويند. من پنهاني از شهر گريختم و اين مرد به دست حاكم افتاد و به خاطر من هزار ضربه شلّاق بر او زدند.
هرچند شرح حال بزرگان ما با افسانه‌ها درآميخته و داستانهايي خيالي درباره آنان نقل شده است امّا اين خيال‌پردازيها، بيانگر يك واقعيت نيز هست.
طبري روايتي را درباره خودش- وقتي كه مادرش او را در شكم داشته- چنين نقل كرده است: پدرم درباره من خواب ديده بود كه من پيش روي

رسول خدا ايستاده‌ام در حالي كه فلاخن و سنگ در دست دارم و جلو روي آن حضرت سنگ مي‌پرانم. وقتي پدر خواب خود را براي مردي كه تأويل خواب مي‌كرد، نقل كرد، او گفت: اين پسر تو، وقتي كه بزرگ شود از علماي دين و مدافعان شريعت نبوي خواهدشد. از اين‌رو، پدرم مرا از همان دوران كودكي در فراگيري دانش كمك فراوان مي‌كرد.
اين خواب اشاره است به آنچه از اين فرزند انتظار مي‌رفت، زيرا نشان دهنده وضعيت محيطي است كه اين جوان با استعداد در آن رشد و نموّ كرده است.
در نقل اين تأويل خواب جز به بخشي از عمرش كه آن را در راه خدا گذرانده اشاره ديگري نمي‌شود. به هرحال، طبري خود، خطوط اين مرحله پرورش ديني‌اش را براي ما ترسيم كرده، چنين مي‌گويد: در سنّ هفت سالگي قرآن را حفظ كردم و در هشت سالگي براي مردم نماز خواندم و در نه سالگي به نوشتن حديث پرداختم.
هنگامي كه محمد بن جرير طبري به حدّ بلوغ رسيد، سفرهاي علمي خود را از دورترين بلاد شرق اسلامي به سوي غرب آن آغاز كرد. آغاز سفر وي به سرزمين ري و نواحي آن بود؛ و در آن علم حديث را از محمد بن حميد رازي و مثنّي بن ابراهيم ابلي آموخت. او خود، چنين مي‌گويد:

ما حديث را از ابن حميد مي‌نوشتيم و او هرشب چندين مرتبه پيش ما مي‌آمد و آنچه نوشته بوديم از ما مي‌پرسيد و مجدّدا آنها را بر ما مي‌خواند.
چيز ديگري كه در منطقه ري براي طبري ميسّر شد اين بود كه علم تاريخ را از محمد ابن احمد بن حمّاد دولابي آموخت، در حالي كه براي حضور منظم در جلسات درس حديث ابن حميد نيز سعي فراوان داشت. در اين‌باره طبري خود مي‌گويد: پيش احمد بن حمّاد دولابي كه در يكي از دهات ري بود مي‌رفتيم و همين‌كه درس تمام مي‌شد، مانند ديوانگان دوان‌دوان برمي‌گشتيم تا در جلسه درس ابي حميد شركت كنيم.
روايات حاكي از آن است كه طبري بيش از صد هزار حديث از ابن حميد نوشته است.
مرحله دوم زندگاني علمي او در عراق آغاز شد. او در اين دوره براي آموختن حديث به بغداد مي‌رود تا از درس احمد بن حنبل استفاده كند، امّا پيش از آن‌كه به بغداد برسد، متوجه مي‌شود كه ابن حنبل از دنيا رفته است. لذا از آن‌جا به واسط مي‌رود و در آن‌جا علم قرائت را از سليمان طلحي و حديث را از گروهي آموخت كه فاضلترين آنان ابو كريب محمد بن علاء همداني از بزرگترين علماي سختكوش حديث بود، چنان‌كه طبري از رفتار وي با شاگردانش، چنين مي‌گويد:
روزي با طلّاب علم حديث به در خانه‌اش رفتيم. سرش را از دريچه خانه

بيرون آورد، وقتي ديد كه دانشجويان اجازه ورود مي‌خواهند، فرياد زد: كدام يك از شما آنچه از من نوشته حفظ دارد؟ دانشجويان به يكديگر نگاه كردند و آنگاه به من نظر انداختند و گفتند: آيا تو هرچه نوشته‌اي حفظ داري؟ گفتم آري. رو به استاد كردند و گفتند: از اين جوان بپرس. وقتي از من سؤال كرد، پاسخ او را درست گفتم. پس سؤالات زيادي از من كرد تا حدي كه موقعيت مرا پسنديد و گفت وارد شو. پس من وارد شدم و از احاديث خود به من آموخت. چنان‌كه نقل مي‌شود بيشتر از صد هزار حديث از ابو كريت شنيد.
طبري در بغداد توقف مي‌كند و علم قرائت را از احمد بن يوسف تغلبي؛ و فقه شافعي را از حسن بن محمد صباح زعفراني و ابو سعيد اصطخري فرامي‌گيرد. طبري در بغداد علم لغت و شعر را از بزرگاني فراگرفت كه تاريخ نام برخي از آنها را براي ما ثبت كرده است،
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 370
از جمله ثعلب مي‌گويد: مدتها پيش از آن‌كه مردم زيادي دور مرا بگيرند، ابو جعفر طبري اشعار شعرا را پيش من آموخت. استاد به شاگردش مي‌بالد چنان‌كه روايت ابو بكر بن مجاهد به آن اشاره مي‌كند. او مي‌گويد: روزي ابو العباس از من سؤال كرد: در نواحي شرق بغداد چه كسي از دانشمندان علم نحو نزد شما باقي‌مانده است؟ گفتم: علما همه مرده‌اند. گفت: آيا سرزمين شما از علما به كلي خالي شده است؟ گفتم: آري بجز طبري كه مرد فقيهي است. گفت: ابن جرير را مي‌گويي؟ گفتم: آري. گفت او از دانشمندان بزرگ مذهب كوفيان است. ابو بكر مي‌گويد اين سخن از ابو العباس، بسيار مهم است، زيرا او سختگير و بداخلاق بود و كمتر به مهارت علمي كسي گواهي مي‌داد. طبري از بغداد به مقصد شام بيرون رفت و در آن‌جا به عباس بن وليد بيروتي مقري برخورد و تمام قرآن را به روايت شاميان از او آموخت. از اخباري كه درباره زندگاني طبري نقل‌شده تعداد بسيار كمي، حاكي از انتقال و اقامت او به شهر شام است. اخباري به ما رسيده كه اشاره دارد، او در سال 203، اوايل دوران احمد بن طولون به مصر رسيده و مدتي در فسطاط زيسته و سپس از آن‌جا به شام عزيمت كرده است. اين اخبار حاكي از آن است كه وي در سال 256 از شام به مصر برگشته و در آن‌جا با مالك نزد شاگردان عبد اللّه بن وهب تعليم يافته و فقه شافعي را نزد بزرگان آنها از جمله ربيع بن سليمان مرادي و محمد بن عبد اللّه ابن حكم و برادرش عبد الرحمان و نيز اسماعيل بن ابراهيم مزني آموخته و اسماعيل در تعدادي از مسائل از جمله مسأله اجماع با او مخالفت كرده است. سرانجام طبري پس از آن‌كه در بغداد به تحصيل فقه مذهب شافعي پرداخت و تحقيقات خود را در مصر به پايان رساند، از ميان آراي فقها نظريّه‌اي را برطبق اجتهاد خود برگزيد.

طبري درباره استقبال علمي كه در مصر از وي مي‌شود اظهار مي‌دارد كه وقتي داخل مصر شد، همه علماي مصر به ملاقاتش آمدند و درباره تحقيقات علمي‌اش او را آزمايش كردند.
از جمله كساني كه آن زمان در آن‌جا بود، ابو الحسن علي بن سراج مصري است كه مردي اديب و بافضيلت بود و هر دانشمندي كه داخل شهر فسطاط مي‌شد به

جستجوي او مي‌پرداخت و چون آوازه طبري در مصر پيچيد، ابن سراج به ديدار او آمد و دريافت كه وي دانش فراواني دارد. و به هر سؤالي پاسخ مناسب مي‌دهد، از جمله درباره شعر طرماح بن حكيم از او سؤال كرد و با اين‌كه در مصر كسي اين شعر را در خاطر نداشت، اما متوجه شد كه طبري آن را حفظ دارد. از او خواست كه به وي كمك كند و واژه‌هاي مشكل آن را تفسير كند. طبري پذيرفت و شيخ هم از بيت المال در جامع شهر به او كمك مي‌رساند و نيز در مصر با عالم تازه‌وارد، محمد بن اسحاق بن خزيمه روبه رو شد و نوشته او را در سيره خواند و آن را از منابع كتاب تاريخ خود قرار داد.
طبري پس از مصر به بغداد و از آن‌جا به طبرستان مي‌رود. و براي دومين بار به بغداد بازمي‌گردد و سپس مي‌شنويم كه در سال 290 هجري در طبرستان مي‌زيسته است و آنگاه چيزي نمي‌گذرد كه بغداد او را به سوي خود مي‌كشد و از آن تاريخ به اين شهر رفته و تا اواخر زندگي‌اش در آن‌جا مانده است.

مهارتهاي علمي طبري

اشاره

زماني مي‌توانيم به مهارت علمي دانشمندي دست يابيم كه از شرايط پايه‌ريزي و نيز روشهاي علمي شاگردانش آگاهي يابيم.
همه اين مسائل از اخباري كه درباره شرح حال طبري نقل‌شده به دست مي‌آيد.
ما در اين‌جا به رواياتي مي‌پردازيم كه مهمترين اصول فكري و علمي طبري را روشن مي‌سازد:

الف- مهارت طبري در قرائت و علوم قرآن

: رواياتي در دست است كه موضوع دانش طبري را در علم قرائت و برجستگي او را در تلاوت قرآن روشن مي‌سازد:
ابو علي طوماري مي‌گويد: در شب ماه رمضان هنگام مراسم نماز تراويح، در برابر ابو بكر بن مجاهد چراغدار بودم. يكي از شبهاي دهه آخر ماه رمضان از خانه‌اش بيرون آمد و ما همراهش بوديم. او به مسجدش نرفت و به راهش ادامه داد بر در مسجد طبري رسيد، در حالي كه طبري مشغول خواندن سوره الرحمان بود. ابو بكر ايستاد و به قرائت
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 372
طولاني او گوش فراداد و سپس به جانب مسجد خود برگشت. به او گفتم: استاد!، مردم را به انتظار گذاشتي و براي شنيدن قرائت اين مرد آمدي؟ گفت: اي ابو علي ساكت باش! گمان نمي‌كنم خداوند انساني را مانند طبري كه چنين زيبا قرآن را تلاوت مي‌كند، آفريده باشد.
شاگردش عبد العزيز طبري مي‌گويد: به دليل قرائت دلرباي طبري، مردم از دور و نزديك آهنگ او مي‌كردند تا به امامت وي نماز بخوانند و به قرائت و تجويد او گوش فرادهند.

ب- مهارت طبري در حديث

: ابن خلكان كه طبري را به امانت در حديث توصيف كرده، به اين مهارت اشاره مي‌كند و پيش ابن خلكان، خطيب بغدادي در حق وي چنين گفته است: او روايتها و راههاي آن و نيز درست و نادرست و ناسخ و منسوخ آنها را خوب مي‌شناخت. در خبري كه هم‌اكنون بيان خواهيم كرد، نيرومندي طبري در حديث روشن مي‌شود، روايت شده است: وقتي كه او در راه طبرستان از دينور عبور مي‌كرد، بعضي از علما او را فراخواندند و مناظراتي ميانشان اتفاق افتاد. بعدها عبد اللّه بن حمدان ادّعا كرده بود كه او بر طبري هشتاد و پنج حديث را غريب «1» شمرده است و طبري بر او هجده حديث را. امّا ابو بكر دينوري كه از دانشمندان و حافظان حديث بوده است، ابن حمدان را تكذيب كرد. و در توضيح اين‌كه چگونه مغلوب خود را غالب پنداشته و فضيلتي را كه استحقاق نداشته به خود نسبت داده. چنين گفته است: طبري نزد ما آمد. پس كسايي، او و ديگر علما را فراخواند. من و ابن حمدان نيز حاضر بوديم، طبري بر ابن حمدان، هشتاد و سه حديث را مورد اشكال قرار داد، ولي ابن حمدان بر او تنها هجده حديث را غريب

_____

(1)- اصطلاح غريب الحديث بر سه‌گونه است: الف- غريب الالفاظ حديثي است كه در متن آن لفظ مشكلي به‌كار رفته باشد و در اين فن كتابها نوشته‌شده كه در آنها لغت مشكل حديث شرح داده شده است.
ب- غريب المتن حديثي است كه در طبقه اول فقط يك نفر آن را نقل كرده باشد.
ج- غريب السند همان غريب المتن كه به طريق ديگر معروف باشد. علم الحديث، استاد شانه‌چي، چاپ سوم، ص 15- 53. م.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 373
شمرده. احاديث غريبي كه ابن حمدان بر طبري مي‌خواند نارساتر از احاديثي بود كه طبري بر او مي‌خواند، زيرا هرگاه ابن حمدان حديث غريبي را نقل مي‌كرد، طبري مي‌گفت: اين از فلان جهت، خطاست و من اين حديث را بر زبان جاري نمي‌كنم و لذا ابن حمدان شرمنده مي‌شد و سخن خود را قطع مي‌كرد.

ج- مهارت طبري در فقه

: خطيب بغدادي در سخن بليغي حق مهارت فقهي طبري را خوب ادا مي‌كند. او چنين مي‌گويد: طبري پيشوايي بود كه گفتارش حكم داور را داشت و به رأيش مراجعه مي‌شد. او به اقوال صحابه و تابعين و نيز مخالفان در احكام و مسائل حلال و حرام كه پس از آنها بودند علم و آگاهي داشت. ابو العباس بن سريج نيز در اين زمينه مي‌گويد: محمد بن جرير طبري فقيه جهان بود. طبري مدت زماني به مذهب شافعي زيست. سپس براي خود مذهبي خاص برگزيد و انديشه فراگير فقهي‌اش بر آن مبنا قرار گرفت و در كتاب لطيف القول في احكام شرايع الاسلام دلايل مذهب خود را تشريح كرده است. بعضي از شاگردانش نيز از مذهب او پيروي كردند و به ترويج و دفاع از آن پرداختند. امّا بعد از قرن چهارم هجري مذهبش از رواج افتاد و پيروانش از بين رفتند. اگر چه كتابهايي كه طبري در آرا و انديشه‌هاي خود نوشته از بين رفته است، امّا آنچه را در كتاب خود به نام اختلاف الفقهاء آورده، انديشه‌هايش را به ما منتقل مي‌كند. علاوه بر اين، تفسير وي درباره قرآن و گفته‌هاي فقها و شرح‌حال‌نويسان بهترين منبع درباره اوست.

جايگاه فقهي او آن‌چنان برجسته است كه همعصرانش از او به فقيه يگانه تعبير مي‌كنند. چنان‌كه روايت شده است: خليفه مكتفي (باللّه) خواست چيزي را در موردي وقف كند كه تمام فقها بر صحت آن اتفاق داشته باشند و در آن خلافي نباشد. علماي زمان او اجماع كردند بر اين‌كه هيچ‌كس جز ابن جرير طبري قادر بر چنين امري نيست.

پس خليفه او را دعوت كرد. او نيز كتابي در اين زمينه نوشت. خليفه دستور داد به او جايزه نفيسي بدهند، امّا طبري از قبول آن خودداري كرد.

د- مهارت طبري در لغت

: در صفحات قبل سخن استاد طبري- ثعلب- را درباره وي بيان كرديم. اين‌جا شايسته است به گواهي شاگردش عبد العزيز طبري اشاره كنيم كه
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 374
مي‌گويد: فضيلت ابن جرير طبري در علم لغت و نحو بسيار زياد بود، چنان‌كه از التفسير و از كتاب ديگرش التهذيب اين امر روشن مي‌شود.

ه- مهارت طبري در تاريخ

: دراين‌باره آنچه از زبان يكي از دانشمندان معاصرش به نام ابو الحسن عبد اللّه احمد بن محمد مغلس- كه در علم و دانش از بزرگان زمان خود بوده است- گفته‌شده ما را بسنده است. او مي‌گويد: راجع به تاريخ هيچ‌كس مانند طبري كار نكرده است. من گمان مي‌كنم كه آنچه ابو جعفر از محفوظات خود تا آخر عمرش فراموش كرده به اندازه معلوماتي است كه فلاني در طول عمرش حفظ داشته است و در توضيح واژه (فلاني) يكي از بزرگان اهل علم را نام برده سپس مي‌گويد: تاريخ طبري در دنيا از كتابهاي بي‌مانند است. اين كتاب جامع بسياري از علوم دين و دنياست و حدود پنج هزار صفحه است. به علاوه تمام شرح‌حال‌نويسان گستردگي انديشه تاريخي طبري را ستوده‌اند.

و- مهارت طبري در فلسفه

: هركس كتابهاي طبري بويژه تفسير بزرگ او را مطالعه كند، او را مردي استدلالي، آگاه به انواع مناظره و توانا به روشهاي منطق خواهد يافت.
ليكن ما در صدديم كه برداشتها و نتيجه‌گيري‌هاي صريح شرح‌حال‌نويسان را درباره طبري به دست آوريم. شاگردش ابن كامل نقل مي‌كند كه كتاب فردوس الحكمه از علي بن زين طبري را در شش جزء نزد طبري ديده است كه در حال بيماري آن را مطالعه مي‌كرده و با شنيدن از خود مؤلف آن را تحرير كرده است.

ز- مهارت طبري در دانشهاي گوناگون

: طبري راجع به آگاهي خود از علم عروض مي‌گويد: روزي مردي پيش من آمد و مساله‌اي در علم عروض از من پرسيد. از آن‌جا كه دراين‌باره مطالعه قبلي نداشتم، به او گفتم: فردا بيا. بنابراين، از دوستي كه داشتم كتاب عروض خليل بن احمد را درخواست كردم و برايم آورد و يك شب آن را مطالعه كردم.
اول شب از عروض بي‌خبر بودم، ولي صبح به علم عروض مسلط شدم.
آنچه از اين خبر استفاده مي‌شود اين است كه طبري از آموختن هر علمي كه لازم تشخيص مي‌داد، خودداري نمي‌كرد. از باب نمونه در كتاب تفسيرش شواهدي برآگاهي او از بلاغت
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 375
عربي و تبحرش در ادبيات عرب مي‌بينيم و نيز در رويدادهاي زندگاني‌اش چيزهايي را مشاهده مي‌كنيم كه از مهارت وي در علم طب حكايت مي‌كند.
حق اين است كه هيچ كس تشنه‌تر از علما نسبت به علم نيست و طبري هم يكي از آنهاست.

همان‌گونه كه قبلا اشاره كرديم اطلاعات علمي يك دانشمند در تأليفات و آثارش منعكس مي‌شود. روش طبري اين بوده است كه به منظور استفاده از درس استادان هر علم، به شهرهاي مختلف مي‌رفته است. آنچه درباره دانش وي گفتيم، گواهي راستين بر تأليفات اوست كه اكنون برخي از آنها را يادآور مي‌شويم. برخي از آثار او از بين رفته است و جز نامي از آنها باقي نمانده است و قسمت ديگري از آثار وي از دستبرد حوادث محفوظ مانده و انسان را به كاوش و تحقيق وامي‌دارد. طبيعي است كه شرح حال‌هاي عربي نتوانسته تمام آثار دانشمندان را براي ما حفظ كند، بلكه آنها تنها به بعضي از اين آثار اشاره كرده‌اند. امّا اين سخن كه طبري كه تمام زندگاني‌اش را وقف كوششهاي علمي كرد و در اين راه از تمام لذتهاي آماده و حلال دنيا دل بركند، ما را به شگفتي درمي‌آورد.
روايت شده است كه خطيب بغدادي از علي بن عبيد اللّه لغوي سمسمي شنيد كه طبري مدت چهل سال به‌طور متوسط روزي چهل ورق مي‌نوشت كه تمام آنچه نوشته بود تقريبا به ششصد هزار ورق مي‌رسيد.
عبد اللّه فرغاني در كتاب الصله كه تاريخ طبري را به آن وصل كرده مي‌گويد: بعضي از شاگردان طبري اوراق تأليفات او را بر دوران عمرش- از اول بلوغ تا هنگام فوت- تقسيم كردند. به هر روزي چهارده برگ رسيد و مي‌گويد اين چيزي است كه براي هيچ آفريده‌اي مگر با توجه آفريدگار جهان ميسر نمي‌شود.
در زمينه آثار طبري چيزي درست‌تر از سه روايتي كه در ذيل به آن اشاره مي‌كنيم ديده نمي‌شود، اين سه روايت اگرچه از نظر زمان از يكديگر دورند، امّا از يك حقيقت خبر مي‌دهند و آن اين‌كه طبري تمام عمرش را در دوره جواني، پيري و حتي روزگار

بيماري وقف نوشتن و خواندن كرد و اين در شأن همه دانشمندان حقيقي است. او براي اين دو كار (خواندن و نوشتن) در دوران پيري در خود نيروي جواني را مي‌يافت و در مدت بيماري باز هم به زندگي دلگرم بود و شور جواني را از ياد نمي‌برد. آن سه روايت از اين قرار است:
الف- بعضي از شاگردانش نقل كرده‌اند كه روزي استاد به شاگردانش گفت: آيا از تفسير قرآن كه من نوشته‌ام خوشحال مي‌شويد؟ گفتند: چند برگ است؟ گفت: سي هزار برگ. شاگردانش گفتند: عمرها كفاف خواندن آن را نمي‌كند، پس آن را به حدود سه هزار برگ تقليل داد.
سپس به آنها گفت: آيا از تاريخ عالم كه از آدم تا اين زمان نوشته‌ام راضي

هستيد؟
گفتند: چند ورق است؟ گفت به اندازه تفسيرم. شاگردان پاسخ قبلي را تكرار كردند.
استاد گفت: پناه به خدا همتها مرده است و لذا همانند تفسير، تاريخش را نيز كوتاه كرد.
ب- روايت دوم را شاگردش ابن كامل كه رابطه صميمي با استاد خود داشت نقل كرده مي‌گويد: پيش از غروب به ديدن طبري رفتم و در زير سجاده‌اش كتاب فردوس الحكمه علي بن زين طبري را ديدم كه آن را در شش جلد نوشته بود.
ج- روايت سوم از گفته‌هاي ابو القاسم حسين بن حبيش مراق است: ابو جعفر طبري از من خواست كه كتابهاي علمي را در موضوع قياس برايش گردآورم. من تعداد سي و چند كتاب گردآوردم و به او دادم. كتابها مدتي نزد وي بود تا اين‌كه چند ماه پيش از مرگ مطالعات خود را قطع كرد و كتابها را به من برگرداند و ديدم علامتهايي قرمز با قلمش به چشم مي‌خورد.
مؤلّفات طبري كه از آن‌ها خبر داريم چه آنهايي كه باقي‌مانده و چه آنهايي كه از بين رفته است در زمينه‌هايي بحث مي‌كند كه هم‌اكنون به مهمترين آنها مي‌پردازيم:
1- طبري در علم تفسير، كتاب جامع البيان في تفسير القرآن را نوشته است كه با اندك تفصيلي به بحث درباره آن مي‌پردازيم:
يكي از شاگردانش به نام ابو بكر بن كامل مي‌گويد: طبري تفسيرش را در سال
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 377
270 هجري براي شاگردانش خواند و شاگرد دومش ابو بكر بالويه روايت كرده است كه استاد آن را بين سالهاي 283 و 290 هجري بر شاگردانش املا كرده است. امّا از ظاهر امر چنين برمي‌آيد كه آغاز املاي آن حدود سال 270 هجري بوده است، هرچند نسخه چاپي كه پيش ماست تصريح مي‌كند به اين‌كه تمام تفسير در سال 305 هجري بر طبري خوانده شده است و اگر چنين باشد معلوم مي‌شود كه طبري تفسير را پيش از كتاب تاريخش نوشته است، چنان‌كه در جايي از كتاب تاريخ خود مي‌گويد: در اين موضوع اقوالي نقل شده است كه ما بسياري از آنها را در كتاب جامع البيان عن تاويل آيات القرآن نوشته‌ايم و خوش نداريم كه در اين‌جا سخن را به درازا بكشانيم و چون طبري خوب مي‌دانست كه هركس به نوشتن تفسير قرآن اقدام كند با كار مشكلي روبه‌رو خواهد شد، مدتها آن را به تاخير انداخت. او دراين‌باره مي‌گويد: براي اقدام به تفسير از خداوند طلب خير (استخاره) كردم و بر اين‌كار كه سه سال قبل از آن نيت كرده بودم،

از او ياري خواستم و او مرا ياري فرمود. تفسير طبري با استقبال بزرگي روبه‌رو شد و مورخان و معاصران او اهميت و ارزش زيادي براي اين كتاب قايل شدند. خطيب بغدادي گفته است: تفسير قرآني كه طبري نوشته هيچ‌كس همانندش را ننوشته است. ابن خلكان گفته است: طبري در تفسير قرآن پيشگام بود. ابو بكر بن محمد بن اسحاق بن خزيمه پس از آن كه تفسير طبري را از اول تا آخر خواند، گواهي داد كه در روي زمين داناتر از طبري كسي را سراغ ندارد.
قفطي در اهميّت اين تفسير مي‌گويد: از تفسير طبري بزرگتر و پرفايده‌تر ديده نشده است و سيوطي در ارزشيابي آن مي‌گويد: كتاب طبري در تفسير، مجلل‌ترين تفاسير و عظيم‌ترين آنهاست، زيرا در اين تفسير گفته‌هاي مفسران توجيه و ترجيح بعضي از آنها بر بعضي ديگر و ضبط و اعراب مفردات و برداشتهاي تفسيري درج شده است و ازاين‌رو، بر تفسيرهاي پيشينيان برتري دارد. اين تفسير را كسي كه بدون استثناء سرآمد مفسران است، آماده كرده و به جمع ميان روايت و درايت در آن پرداخته و هيچ‌كس از گذشتگان و آيندگان در اين امر با وي مشاركت نداشته است.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 378
2- در علم قرائت، كتاب القرائات و تنزيل القرآن «1» را نوشته و در اين كتاب اختلاف قاريان را در حروف قرآن بيان كرده و به تفصيل نامهاي قاريان قرآن در مدينه، مكه، كوفه، بصره، شام و ... پرداخته و توجيه هر قرائت و تاويل آن و دليل آنچه قاري برگزيده، بيان كرده است و نظريه‌اي را كه خود برگزيده، توضيح داده و با تكيه بر توانايي خود در تفسير و تركيب، بر صحت آنچه انديشيده به بيان دليل و برهان پرداخته است. اين كتاب مشتمل است بر كتاب ابو عبيد قاسم بن سلام، زيرا اين كتاب كه به احمد بن يوسف تعلق داشته، نزد طبري بوده و او كتاب خود را بر مبناي آن نوشته است. «2» اين تأليف طبري، چنان‌كه ياقوت آن را توصيف كرده كتاب خوبي است و ابو علي حسين بن علي اهوازي مقري در وصف آن گفته است: كتابي باعظمت و قطور است و نيز گفته است: من اين كتاب را در هجده جلد و با خطوطي درشت ديده‌ام. در اين كتاب تمام قرائتهاي مشهور و غيرمشهور را ذكر و علت هركدام را بيان كرده است و قرائتي را انتخاب كرده كه با مشهور همخوان باشد.
3- در زمينه حديث به تعدادي از آثار طبري در ذيل اشاره مي‌كنيم:
الف- وي در حديث تاليفي كم‌نظير دارد كه مجازا مي‌توان آن‌را تأليف در تفسير حديث ناميد و نام اين تاليف تهذيب الآثار و تفصيل الثابت عن رسول اللّه من الاخبار «3» است. و همين كتاب را قفطي شرح الآثار ناميده و گفته است: طبري اين كتاب را به اتمام نرسانده و دانشمندان نيز از

تكميل آن عاجز مانده‌اند، و ياقوت گفته است: كتابي در اين موضوع غير از آن نديده‌ام. سبكي در طبقات الشافعيه، آن را از آثار شگفت‌انگيز طبري برشمرده است. او در اين كتاب از روايات ابو بكر صديق كه سند آنها را صحيح دانسته، آغاز كرده و سپس در هر حديث به بيان دلايل و طرق آن و آنچه از فقه الحديث و سند، اختلاف علما

_____

(1)- نسخه خطي اين كتاب در كتابخانه دانشگاه الأزهر موجود است.
(2)- معجم الادباء، ص 18- 68.
(3)- نسخه خطي اين كتاب در كپريل و عاطف افندي و بايزيد و فاتح و أستانه (استانبول) موجود است و اول آن در كتابخانه اسكوريان در اسپانيا مي‌باشد.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 379
و دلايل آنها و نيز معاني و غريب الحديث كه در آن وجود دارد، پرداخته است و در اين كتاب مسندهاي دهگانه را تكميل كرده و مسندهاي اهل بيت و موالي را يادآورشده و از مسند ابن عباس بخش بزرگي را نوشته و پيش از تكميل كتاب از دنيا رفته است.
ب- كتاب المسند المجرد، طبري اين كتاب را براساس رواياتي كه از استادان خود شنيده، تأليف نموده و بر مردم قرائت مي‌كرده است.
ح- كتابي در تعبير خواب. در اين كتاب احاديثي را گردآورده، امّا پيش از تكميل آن از دنيا رفته است.
4- تأليفات طبري در زمينه فقه از اين قرار است:
الف- كتابي در مورد اختلاف فقها به نام اختلاف علماء الامصار في احكام شرايع الاسلام نوشته است كه حدود سه هزار برگ مي‌باشد و در اين كتاب به بيان اقوال فقيهان درباره احكام شرع پرداخته است.
ب- كتاب لطيف القول في احكام شرايع الاسلام، طبري اين كتاب را كه در حدود دو هزار و پانصد برگ است پس از كتاب اختلاف الفقها نوشته و در اين كتاب ديدگاه خود را كه همه اصحابش بر آن اتفاق‌نظر دارند، به تفصيل مورد بحث قرار داده است.
ابو بكر بن راميك درباره اين كتاب مي‌گويد: هيچ كتابي درباره ديدگاه فقهي بهتر از اين كتاب تاليف نشده است و يكي از بخشهاي خوب اين كتاب درباره شروط به نام امثلة العدول است كه اهل بغداد از آن كمك مي‌گيرند و به آن تكيه مي‌كنند و طبري در پرداختن به علم شروط بر ديگران تقدم داشت.
ج- كتاب الخفيف في احكام شرايع الاسلام كه تلخيص لطيف القول [كتاب قبلي] است. و سبب تلخيص آن بود كه ابو احمد عباس فرزند حسن عزيزي درباره تلخيص آن كتاب به او نامه نوشت. ازاين‌رو طبري مطالب

آن كتاب را تلخيص كرد تا استفاده از آن آسان باشد و اين كتاب در حدود چهارصد برگ است.
د- كتاب مختصر مناسك حج.
ه- كتاب مختصر الفرائض.

و- كتاب في الرد علي بن عبد الحكم علي مالك.
ز- كتاب بسيط القول في احكام شرايع الاسلام، در اين كتاب به رواج فقه در مدينه، مكه، كوفه، بصره، شام، خراسان و نيز به ابواب طهارت و صلاة پرداخته و موارد اختلاف و اتفاق فقيهان را ياد كرده و از احكام و وصايا و آداب قضاوت بحث كرده است. اين كتاب بنابه گفته ياقوت، حدود دو هزار برگ و چنان‌كه سبكي نوشته حدود هزار و پانصد برگ بوده است.
ح- كتاب الرّد علي ذي الاسفار، اين كتاب را طبري در ردّ بر داوود بن علي اصفهاني نوشته است و اين پس از زماني صورت گرفت كه وي مدتي ملازم طبري بود و از كتابهاي او مطالب فراواني به رشته تحرير درآورد. علت تاليف اين كتاب آن بود كه ميان طبري و داوود نزاعي روي داد و طبري در آن پيروز شد و اين امر بر ياران داوود سخت آمد و يكي از آنها سخن ناگواري به ابو جعفر گفت، آنگاه طبري از مجلس بيرون رفت و اين كتاب را به تدريج نوشت تا حدود صد برگ شد.
ط- كتاب آداب القضاة، و اين يكي از كتابهاي اوست كه به زيبايي و برتري شهرت دارد. در اين كتاب قاضيان و نويسندگان آنها و آنچه را كه قاضي بايد به آن عمل كند، ستوده و احكام و شهادتها و دعواهاي آشكار را بيان كرده و تقريبا در هزار برگ نوشته شده است.
5- طبري در زمينه اصول دين، داراي تأليفاتي است كه در ذيل نام مي‌بريم، هر چند كتاب سوم از آنها مشخص نيست كه درباره اصول دين است يا اصول فقه:
الف- رسالة البصير في معالم الدين، اين رساله را براي اهالي طبرستان نوشته و درباره اختلاف ميان اسم و مسمّي است كه ميان آنها به وقوع مي‌پيوست و نيز راجع به مذاهب اهل بدعت است و حدود سي برگ دارد.
ب- رساله‌اي به نام صريح السنه، در اين رساله مذهب و دين خود و آنچه به آن اعتقاد دارد بيان كرده و قسمت آخرش درباره اعتقاد است و در چند برگ نوشته‌شده است.

ج- كتاب الموجز في الاصول، در اين كتاب نخست به رساله‌اي در اخلاق پرداخته، ولي آن را به اتمام نرسانده است.
6- در زمينه درس اخلاق، كتابي به نام ادب النفوس الجيده و الاخلاق النفيسه را نوشت و زماني هم آن را ادب النّفس الشريفه و الاخلاق

الحميده ناميد. از اين كتاب حدود پانصد برگ در چهار جزء نوشت. وي تأليف اين كتاب را در سال 310 آغاز كرد و پيش از تكميل آن از دنيا رفت.
7- در زمينه تاريخ و تحول تاريخي و فنون جنگي، كتابهايي كه از طبري به ما رسيده به قرار زير است:
الف- تاريخ الامم و الملوك «1»، اين كتاب پديده‌اي است كه از نظر ارزش علمي هيچ تاليف تاريخي به پايه آن نرسيده است، زيرا مؤلف در اين كتاب به عنوان گزارشگر يا نسب‌شناس يا ناقل افسانه‌ها و داستانها به نوشتن تاريخ نپرداخته، بلكه او دانشمندي است كه در نوشته‌هاي تاريخي‌اش افزون بر نقل قولها و گفتگوهاي مستقيم بر منابع مهمي كه در تاريخ و جغرافيا نوشته‌شده و يا در تاريخ ملتها و سرزمينهايشان ترجمه‌شده و نيز بر منابعي از قبيل سفرنامه‌ها تكيه كرده است چنان‌كه تاريخ‌نگاري در عصر طبري از زمان جداشدنش از حديث، مرحله‌اي طولاني را پشت‌سر گذاشته بود هرچند نقل روايات تاريخي مانند حديث بود، يعني تاريخ شكل خارجي حديث را داشت.
اين كتاب كه به دو بخش مهم تقسيم مي‌شود، بخش اوّل به قبل از اسلام اختصاص دارد و بخش دوم درباره بعد از اسلام است.
بخش اوّل درباره آغاز آفرينش و داستانهاي پيامبران است و تاريخ مردم ايران و روم و عرب و يهود را بازگو مي‌كند. امّا در بخش دوم زندگاني رسول خدا و گزارشها و جنگهاي آن حضرت و سپس تاريخ خلفاي راشدين و فتوحات آنان مورد بحث قرار گرفته است و سپس به تاريخ مسلمانان در دوره بني اميه و بني عباس اشاره كرده و در

---

(1)- اين كتاب در اروپا و سپس در مطبعه حسينيه در قاهره به چاپ رسيده و اكنون در دار المعارف مصر با تحقيق استاد محمّد ابو الفضل ابراهيم زير چاپ است.

سال 302 هجري كار خود را متوقف ساخته و در سال 303 هجري پس از تاليف كتاب تفسير خود، از نوشتن اين كتاب فارغ شده است.
ب- كتاب ذيل المذيل «1»، اين كتاب در حدود هزار برگ است كه پس از سال 300 نگارش آن پايان يافته. مطالب اين كتاب، تاريخ صحابه، تابعين و تابعين آنها تا زمان طبري است. در اين كتاب تاريخ كساني از صحابه كه در زمان رسول خدا كشته‌شده يا به مرگ طبيعي از دنيا رفته و نيز سرگذشت صحابه‌اي كه پس از پيامبر زندگي و از آن حضرت روايت نقل كرده‌اند، آمده است. همچنين در آن كتاب از دانشمنداني كه از آنها علمي نقل شده تا طبري، سخن رفته است. در مواردي از اشاره به ضعف برخي محدثان، خودداري نكرده است و نيز طبري در اين كتاب از سرگذشت زناني كه در

زمان پيامبر صلي اللّه عليه و اله اسلام آوردند و كساني كه از اين جمع، قبل يا بعد از هجرت مرده‌اند، ياد كرده است. در پايان كتاب، از كساني كه از اين زنان حديث نقل كرده‌اند،- اعم از مرد و زن- نام برده است.
و در تاريخ رجال حديث، فراوان به مسائل تازه‌اي از سرگذشت آنها و انديشه‌هايشان اشاره كرده و از فضلاي آنان همچون، حسن بصري و قتاده و عكرمه، در برابر كساني كه آنها را بي‌جهت در آراء و مذاهبشان متهم كرده‌اند به دفاع پرداخته است.
ج- كتاب فضائل علي بن ابي طالب، «2» در اول اين كتاب به صحت اخباري كه درباره غدير خم رسيده پرداخته و سپس فضائل امام علي عليه السّلام را بيان كرده، امّا كتاب را به پايان نبرده است.
د- كتاب فضائل ابي بكر و عمر، كه آن را به اتمام نرسانده است.
ه- كتاب فضائل العباس، اين كتاب نيز به سرانجام نرسيده است.

_____

(1)- گزيده‌اي از اين كتاب با جزء سيزدهم كتاب تاريخ طبري به عنوان المنتخب من كتاب ذيل المذيل به طبع رسيده است.
(2)- در كتاب منتخب تاريخ علم الدين تاليف البرزاني، آمده است كه او اين كتاب را در دو جلد بزرگ مشاهده كرده است. مقدمه كتاب اختلاف الفقهاء طبري.

و- كتابي ديگر به نام الرّمي بالنشاب (تيراندازي) كتاب كوچكي است كه به او نسبت داده‌اند. عبد العزيز محمد طبري نقل كرده است كه اين كتاب را ديده، ليكن كسي را كه اين كتاب را بر طبري خوانده و يا ضبطكننده‌اي كه آن را ضبط كرده و يا شخص مورد اطميناني كه آن را به او نسبت داده باشد، نيافته است. بنابراين نادرستي اين انتساب را ترجيح مي‌دهد.

شاگردان طبري

پيشتر اشاره كرديم كه بررسي فعاليتهاي علمي طبري هنگامي كامل مي‌شود كه ما عوامل ساختار علمي اين فعاليتها و فرهنگ حاكم بر آن و نيز دستاوردهاي علمي آنها را كه در كتابها آمده است، بررسي كنيم. همچنين شاگرداني كه وي تربيت كرده تا فعاليت علمي او را تجديد كنند و تأثيراتي كه طبري به جهت نبوغ و مهارتهاي علمي بر آنان گذاشته مورد تحقيق قرار گيرد.
اين شاگردان گرچه هركدام در فني از فنون مهارت يافته و مشهور شده‌اند، امّا تمام آنها از مدرسه طبري و تعليمات او استفاده كرده‌اند و اين ويژگي بزرگي است كه همه آنها را در يك نقطه گرد مي‌آورد اگرچه پس از بررسي جزئيات، در هركدام از آنان نسبت به ديگري متفاوت است:
الف- قاضي ابو بكر احمد بن كامل بن خلف (260- 350) كه پيش از ابو عمر محمد بن يوسف، قاضي كوفه بوده و شهرت علمي او در فقه و قرائت و تفسير و ادب و تاريخ است و تاليفات عديده‌اي دارد كه بعضي از آنها در زمينه سيره و تاريخ و غريب القرآن و علم قرائت و فقه مي‌باشد. كتابهاي وي در فقه عبارتند از: الشروط الكبير، المختصر في الفقه، جامع الفقه، كتابي نيز در شرح حال طبري دارد كه كاملترين كتاب در تاريخ طبري شمرده مي‌شود و ياقوت مطالب زيادي از آن نقل كرده است. ابن كامل، نخست از نظر فقه با استادش همفكر بود، سپس در بعضي از امور با او مخالفت كرد و انديشه‌اي مستقل براي خود برگزيد.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 384
ب- از جمله شاگردان او عبد العزيز بن محمد طبري است و كتابي در تاريخ حالات استادش نوشته كه ياقوت مطالب فراواني از آن نقل كرده است.
ج- ابو اسحاق بن ابراهيم بن حبيب طبري، مؤلف كتاب في التاريخ كه اين كتاب پيوسته به كتاب (تاريخ) طبري است و در آن خبرهاي بسياري از ابو جعفر (طبري) و اصحابش ياد كرده و كتاب الرّساله و كتاب جامع الفقه نيز از اوست.
د- ابو الحسن احمد بن يحيي بن علم الدين المنجم المتكلم، صاحب كتاب المدخل الي مذهب الطبري و نصرة مذهبه و كتاب الاجماع في الفقه علي مذهب ابي جعفر.
ه- ابو الفرج معافي بن زكريا النهرواني، قاضي كه معروف به ابن طرار است. اين نديم مي‌گويد: او در شناخت انديشه علمي ابو جعفر (طبري) و حفظ كتابهاي وي يگانه عصر خود بوده است. او در دانشهاي بسيار، مهارت

و توانايي كامل و شهرت فراواني داشته و از هوش و حسن حافظه و سرعت انتقال بي‌نظير برخوردار بوده است. كتاب تحرير از اوست و كتابهاي چندي در علم فقه دارد كه برخي از آنها عبارتند از: المنقر في اصول الفقه و الحدود و العقود في اصول الفقه و المرشد في الفقه و المحاضر و السجلات و شرح كتاب الخفيف طبري و كتاب الشروط و الرّدّ علي داوود بن علي و كتاب القرائات و جز اينها.
و- علي بن عبد العزيز بن محمد دولابي كه صاحب چند كتاب مي‌باشد و برخي از آنها از اين قرارنند: القرائات و اصول الكلام و كتاب الاصول الأكبر و الاصول الاوسط و اثبات الرساله.
ز- ابو بكر محمد بن احمد بن محمد بن ابي الثلج الكاتب. و عدّه ديگري از شاگردان طبري كه عبارتند از: ابو القاسم بن العراد صاحب كتاب الاستقصاء في الفقه و ابو الحسن دقيقي حلواني طبري صاحب كتاب الشروط و كتاب الردّ علي المخالفين و ابو الحسين بن يونس، مؤلف كتاب الاجماع في الفقه. اين افراد از جمله كساني هستند كه بخصوص در عراق شاگرد او بوده و راه او را رفته و به استاد خود اقتدا كرده‌اند.
وقتي مي‌توانيم به شخصيت علمي طبري پي‌ببريم كه رفتار او را با شاگردانش و تاثيري كه اين رفتار بر روحيه آنها مي‌گذاشت دنبال كنيم، بدين‌معنا كه آنها چقدر او را

دوست مي‌داشتند و احترامش مي‌كردند. اين دوستي و احترام فقط از روي عاطفه نبود بلكه آنان مي‌خواستند موقعيت علمي او را ارج نهند و سيره علمي وي را در كتابها ثبت كنند. اينك ما دراين‌باره شرح مي‌دهيم:
طبري از ازدواج خودداري كرد و زن و فرزندي نداشت. در عوض شاگرداني داشت كه محبت خود را به‌طور برابر در ميان آنها تقسيم كرده بود و هيچ كدام را از اين جهت بر ديگري ترجيح نمي‌داد مانند پدري آگاه به عواطف انساني. پس همه شاگردان در گوشه قلب او جا داشتند چنان‌كه ابو معن، عثمان بن احمد دينوري مي‌گويد: در مجلس طبري حضور داشتم. فضل بن جعفر بن فرات- پسر وزير- وارد شد و مردي ديگر هم پيش از او آمده بود. طبري به آن مرد (از شاگردان) گفت: چرا نمي‌خواني؟ آن مرد به پسر وزير اشاره كرد. طبري گفت: وقتي كه نوبت تو است اعتنايي به دجله و فرات مكن. دينوري با اين حكايت مي‌خواهد بگويد: اين‌گونه حوادث از لطائف گفتاري و موقع‌شناسي طبري است و نيز دليل بر بي‌اعتنايي طبري به اهل دنياست. و ما گمان نمي‌كنيم كه طبري از اين برابري كه ميان پسر وزير و ساير حاضران در مجلس درسش قائل شد، نظري جز حفظ سلامت روحي شاگردانش- كه فرزندان وي محسوب مي‌شدند- داشته باشد. گويي با اين عمل زيركانه مي‌فهماند كه در كسب علم،

اختلاف مرتبه يا نژاد دخالتي ندارد.
اين رفتار شگفت‌انگيز و كم‌نظير با اخلاق و شيوه ديگري از اين دانشمند كه با واقعه گفته‌شده سازگاري دارد و آن اين است كه هرگاه شاگردانش غايب مي‌شدند، و او بعدا آنها را مي‌ديد از آنها دلجويي مي‌كرد، و اگر آنها خشمگين بودند به جلب رضايت آنها مي‌كوشيد. گويي با احساس و مهرباني پدرانه‌اش برخود واجب مي‌دانست كه شاگردان خود را خوشبخت و سعادتمند سازد و پيوسته محفل درس و مصاحبت را گرم و صميمي كند.
ابن كامل يكي از شاگردان طبري نقل مي‌كند كه بعضي از همشاگرديهايش او را آزرده‌خاطر ساخته بودند، ازاين‌رو مدتي از حضور در مجلس درس خودداري كرد.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 386
وقتي طبري او را ديد از او معذرت خواست و در جلب رضايت وي كوشيد و با او مدارا كرد، آن‌چنان‌كه گويي او خود، وي را آزرده است. ابن كامل وقتي چنين ديد، به جلسه درس طبري بازگشت.
محبّتي كه استاد نسبت به شاگردانش و آنها نسبت به وي داشتند به منظور كمترين استفاده مادي يا طمع دنيوي نبوده، بلكه همان‌طور كه گفتيم: طبري جدا خود را پدري براي شاگردانش حس مي‌كرد كه بايد پيوسته، بدون هيچ‌گونه چشمداشت و طمع مادي به آنان بخشش كند و سماحت به خرج دهد. شرح‌حال‌نويسان طبري نقل مي‌كنند:
ابو الفرج بن ابو الفرج بن ابو العباس اصفهاني از شاگردان طبري بود كه در خدمت استاد رفت‌وآمد داشت و كتابهايش را بر وي مي‌خواند. روزي طبري از او خواست كه براي غرفه كوچكش حصيري ببافد. شاگرد، حصير را آماده كرد و آورد. او مي‌خواست آن را به عنوان هديه كوچكي به استاد تقديم دارد، طبري چهار دينار به او داد. و شاگرد از گرفتن پول خودداري كرد و طبري از پذيرفتن حصير امتناع ورزيد تا سرانجام با پرداخت وجه، آن را پذيرفت. پس از آنچه گفته آمد، نه شگفت‌آور است و نه اندك كه به گفتار دو نفر از شاگردان طبري درباره وي گوش فرادهيم. يكي از اين دو ابو بكر احمد بن كامل است كه با اقرار به مقام والا و بي‌نظير استاد مي‌گويد: من بعد از ابو جعفر طبري كسي را كه در علوم و شناخت نظريات فقها و دستيابي به علوم و دانشها، جامع‌تر از او باشد نديدم، زيرا من هرچه زحمت مي‌كشم كه در تحقيق مسند عبد اللّه بن مسعود نظير كار طبري را انجام دهم برايم امكان‌پذير نيست. كار او واقعا زيبا و درست است!
يكي ديگر از شاگردان وي ابو محمد عبد العزيز بن طبري است كه درباره استاد خود چنين مي‌گويد: ابو جعفر (طبري) از حيث دانش و فضيلت و هوشمندي و ضبط مطالب در حدي است كه بر هركس كه او را

مي‌شناسد، پوشيده نيست، زيرا آنچه را كه او از علوم اسلامي گردآورده، نه در هيچ‌يك از افراد اين امت گرد آمده و نه در هيچ‌يك از كتابهاي مصنفان و مؤلفان تاكنون، ديده شده است. بر آنان كه شاگردان مستقيم او بوده‌اند و نيز كساني كه غيرمستقيم از انديشه‌هاي او استفاده كرده‌اند، شايسته است كه
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 387
در كتابهايي مستقل، ويژگيهاي انساني و نبوغ علمي او را ثبت و ضبط كنند. همان‌گونه كه بعضي از شاگردانش از قبيل ابو بكر احمد بن كامل، عبد العزيز بن محمد طبري، ابو اسحاق بن ابراهيم بن حبيب طبري و ابو الحسن احمد بن يحيي بن علم الدين، چنين كاري انجام دادند و پس از آنها قفطي به اين كار پرداخت و كتابي تحت عنوان التحرير في اخبار محمد بن جرير تاليف كرد.

ويژگيهاي شخصيت طبري

هرچند مسائل ساده و امور جزئي در زندگي اشخاصي كه مورد مطالعه ما قرار دارند در نظر ساده‌انديشان ساده و كم‌اهميّت است، امّا از ديدگاه پژوهشگران باريك انديش، همين موارد جزئي به دليل آن‌كه بيانگر شخصيت انسان است، حائز اهميّت و شايسته پژوهش است. بنابراين، جلوه‌هاي رفتاري و يا امور عادي در زندگي روزمره طبري از نظرتان خواهد گذشت، امّا از ديدگاه ما بيان اين امور از باب تحقيق بي‌طرفانه در شيوه تفسيري وي مي‌باشد، كه در آينده بيان خواهيم كرد.
اكنون كه بحث به اين‌جا كشيد به بيان نكته ديگري مي‌پردازيم و آن اين‌كه در دورانهاي كهن- براي نمونه قرن سوم هجري كه زمان تحقيق در سيره استادمان طبري است- شرح‌حال‌نويسان، وسايل امروزي را كه صدا و سيماي شخص را ضبط مي‌كند، در اختيار نداشتند و تنها وسيله آنها سخن بود و براي تمام اهدافشان اين وسيله را به كار مي‌گرفتند و از اين طريق نماي بروني انسان را با تمام جزئيات و ويژگيهايش، توصيف مي‌كردند و آنگاه با همين دوربين سخن، به سراغ درون انسان مي‌رفتند و درباره گرايشها، آثار روحي و احساسات شخص، به اندازه تلاش و شناخت خود سخن مي‌گفتند. ما نيز در بيان عادات و روش طبري، چه از لحاظ ويژگيهاي بروني و چه دروني به‌طور يكسان بر همين وسيله تكيه كرده‌ايم.
درباره چهره ظاهري طبري، آنچه نقل‌شده اين است كه او، قدبلند و لاغراندام و گندمگون بود؛ چشماني درشت و ريشي انبوه داشت و در زماني وفات كرد كه هنوز موي
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 388
سرش كاملا سفيد نشده بود و سياهي ريشش بر سفيدي آن غلبه داشت.
اين چهره ظاهري با ويژگيهاي خاصّ، وابسته به صنع آفريننده است و به اختيار طبري نبود كه بتواند آن را تغيير دهد. امّا در مورد لباس و پوشش برخلاف سليقه مردم رفتار مي‌كرد، چنان‌كه شرح‌حال‌نويسان مي‌گويند: هرگاه غذايش را مي‌خورد، با پيراهن آستين كوتاه نخي كه از پنبه بافته‌شده و با صندل و گلاب، رنگ و معطر شده بود، مي‌خوابيد.
طبري درباره غذا خوردن روش ويژه‌اي داشت. غذا را انتخاب مي‌كرد و آن را به منظور زنده ماندن مي‌خورد و تناسب آن را با سلامت بدن و طبيعت معده خود رعايت مي‌كرد. ازاين‌رو، تنها ناني را مي‌خورد كه آرد آن سفيد و گندمش شسته شده باشد. زيرا او عقيده داشت كه آفتاب و آتش و باد، نجاست را پاك نمي‌كنند. گاهي در فصلش غوره انگور و ميوه نارس مي‌خورد و از انگور رازقي و انجير وزيري و خرماي تازه، فراوان استفاده

مي‌كرد. گاهي شير گوسفندي را كه در بيابان چريده باشد، مي‌خريد و صاف مي‌كرد و در ديگ ريخته، روي آتش مي‌گذاشت تا بجوشد و قسمتي از آن بخار شود.
سپس در ميان كاسه، نان ريز مي‌كرد و شير داغ را بر آن مي‌ريخت، صبر مي‌كرد تا سرد شود و روي آن آويشن و سياه‌دانه و روغن زيتون مي‌ريخت و مي‌خورد. او گوشت چرب نمي‌خورد فقط گوشت قرمز مي‌خورد و آن را با مويز مي‌پخت، زيرا معتقد بود كه چربي معده را سنگين مي‌كند.
طبري عسل را به دليل خواصي كه براي حفظ سلامت دارد دوست مي‌داشت. از اين‌رو، وقتي سليمان بن فهد موصلي عسل برايش هديه مي‌آورد، از او قبول مي‌كرد و هنگامي كه طبري درگذشت، در خانه‌اش هجده كوزه عسل يافتند كه برخي از آنها سرخالي بود و پر نبود. طبري، از خوردن يخ، كنجد، خرماي خيلي رسيده و عسلي كه از موم جدا نشده باشد، خودداري مي‌كرد.
بديهي است غذاهايي كه طبري انتخاب مي‌كرد بر مبناي عقيده‌اي بود كه درباره ارزش غذائي آنها داشت. ازاين‌رو، از بعضي غذاها استفاده مي‌كرد و بعضي را نمي‌خورد. به عنوان مثال گاهي از «تمر» استفاده مي‌كرد، و براي كساني كه از آن زياد

مي‌خورند، عقيده ديگري داشت. وقتي ابو علي صواف گفت: من در تمام مدت عمرم «تمر» مي‌خورم و از آن جز خير نمي‌بينم، ابو جعفر طبري گفت: آيا نمي‌داني كه زيان زياد خوردن «تمر» از سودش بيشتر است؟ و صواف به سبب «تمر» خوردن بسيار، دندانهايش ريخت و قوه بينايي‌اش ضعيف و جسمش لاغر شد و زردي بر بدنش غلبه كرد.
اين شخصيّتي كه در انتخاب لباس و خوراك داراي ذوقي مخصوص بود، در غذا خوردن نيز، روشي نيكو داشت چنان‌كه ابو علي محمد بن ادريس جمال كه از بزرگان بغداد بود، نقل كرده است: روزي با ابو جعفر طبري به مهماني دعوت شديم. من با او بر سر يك سفره نشستم. او از همه آن جمع، خوش‌خوراك‌تر و خوش‌برخوردتر بود. وقتي كه گروهي از خدمتگزاران بالاي سر ما به منظور خدمت و آب دادن حاضر شدند، ديدم يكي از آن‌ها به غذايي كه پيش ما بود، چشم دوخته است. پس من لقمه‌اي برداشتم و به او دادم. ابو جعفر طبري مرا از اين كار منع كرد و گفت: چه كسي به تو اجازه داد كه هم بخوري و هم- به ديگران- بخوراني؟ پس من شرمنده شدم.
ابن كامل گويد: پاكيزه‌خورتر از ابو جعفر نديدم. دست در كاسه مي‌كرد و لقمه برمي‌داشت و با همان لقمه جايي از ظرف را چنانچه با لقمه قبلي آغشته شده بود، تميز مي‌كرد و جز يك جاي ظرف، جاي ديگري از آن را

آغشته نمي‌كرد. هرگاه لقمه برمي‌داشت، بسم اللّه مي‌گفت و دست چپش را بر محاسنش مي‌گرفت تا آلوده به چربي نشود و چون لقمه را در دهان خود مي‌گذاشت، دستش را از محاسنش برمي‌داشت.
موقعي كه نشسته بود، هرگز اخلاط سينه يا آب بيني او نمايان نمي‌شد و صداي دور افكندن آب دهان و خلط سينه از او به گوش نمي‌رسيد و هرگاه مي‌خواست آب دهان خود را پاك كند، دستمال خود را بيرون مي‌آورد و اطراف خارجي دهانش را با آن تميز مي‌كرد. شاگردش، ابن كامل نيز مي‌كوشيد كه در كردار از استادش تقليد كند ولي نتوانست به اين كار ادامه دهد.
طبري با اين‌كه غذا را با ملاحظه و احتياط مي‌خورد، امّا هرگاه دلش هواي خوردن چيزي مي‌كرد و پس از خوردن، معده‌اش سنگين مي‌شد از داروهاي هضم‌كننده

غذا استفاده مي‌كرد. در اين مورد ابو بكر بن مجاهد نقل مي‌كند: گاهي كه طبري براي گردش به صحرا مي‌رفت. ما نيز با او همراه مي‌شديم. روزي ابو طيب بن مغيره تلّاج (يخ فروش) كه همسايه طبري در بغداد بود، ما را به باقلا خوردن دعوت كرد. ما، خورديم و ابو جعفر هم آن‌قدر خورد كه سير شد. ديدم كه چهره‌اش باز و مجالست با وي بيش از پيش نيكو شده است. پس از پايان اين مهماني كه هركس به خانه خويش بازگشت. من به خانه استاد رفتم تا پس از آن غذا خوردن، حالش را بپرسم. ديدم داروها و مايعات گوناگوني پيش خود گذاشته و براي رفع زياني كه از باقلا خوردن بر سرش آمده بود از آنها استفاده مي‌كرد. اين احتياط در انتخاب غذاها و همراه داشتن دارو، چيزي نبود، جز به دليل دردي كه پيوسته در خود احساس مي‌كرد. بيماري او ذات الرّيه بود كه كم‌وبيش به آن مبتلا بود و با رجوع به پزشك و توسل به معالجه، به چاره‌انديشي مي‌پرداخت.
روزي، علي بن عيسي، پزشكي را به عيادت او فرستاد. وقتي كه طبيب آمد و حال او را پرسيد، طبري درد و بيماري خود را براي وي بيان كرد و معالجاتي را كه در گذشته انجام داده و آنچه را آن روز مي‌خواست انجام دهد، براي وي شرح داد. پزشك گفت: چيزي بيشتر از آنچه كه مي‌گويي و درباره خود به كار مي‌بري، نمي‌دانم. به خدا سوگند، اگر تو در دين ما، مي‌بودي، يكي از حواريون حضرت عيسي به حساب مي‌آمدي. و سپس به جانب علي بن عيسي برگشت و داستان طبري را برايش بيان كرد و او شگفت‌زده شد.
به اين طريق طبري در انتخاب و خوردن غذا و مداواي دردهايش، از روي علم عمل مي‌كرد و پس از اين مسائل، عجيب نيست كه برنامه روزانه‌اش براي ما باقي بماند، برنامه‌اي كه قطعا حكايت از اين دارد كه اين مرد

براي هر چيز نقشه‌اي داشت و خود را با همان نقشه‌اي كه كشيده بود تطبيق مي‌داد و اگرچه به جزءجزء آن ملزم نبود، امّا به هر حال روش اساسي او در برنامه زندگاني‌اش اين‌چنين بود.- به عنوان نمونه- در تابستان بهره‌مندي از درختان پرشاخ و برگ، گل و ريحان و نيلوفر را از دست نمي‌داد. برنامه او چنين بود كه وقتي غذايش را مي‌خورد با پيراهن بدون آستين پنبه‌اي كه با صندل و گلاب رنگين و معطر شده بود، مي‌خوابيد. و پس از خواب بلند مي‌شد، نماز ظهر را در خانه‌اش

مي‌خواند و تا هنگام نماز عصر مشغول نوشتن بود. سپس بيرون مي‌رفت و در مسجد نماز عصرش را مي‌خواند و براي موعظه مردم مي‌نشست و آنچه داشت براي آنها مي‌خواند و آنها نيز براي او مي‌خواندند، تا هنگام مغرب، آنگاه تا عشاء به تدريس احكام مي‌پرداخت و سپس به منزلش مي‌رفت. او شب و روز خود را براي انجام كارهاي شخصي و ديني و مراجعه مردم تقسيم كرده بود. خداوند نيز به او توفيق داده بود.
پس از اين سخنان كه به توشه مادّي طبري اختصاص داشت، اكنون درباره توشه معنوي او سخن مي‌گوييم و مؤيّد ما در اين زمينه شواهد راستيني است كه معاصران طبري، آنان كه با او مي‌زيستند و از امور باطن او باخبر بودند و از دقايق رفتار او آگاهي داشتند، روايت كرده‌اند. ما اگرچه مي‌توانيم ناقلان اين مطالب را به تعصب متهم كنيم، امّا رواياتي كه بيانگر سلوك طبري است، آن‌قدر فراوان و مصاديق آن‌چنان گوناگون است كه نمي‌توان دروغي را به طبري نسبت داد و يا از او طرفداري كرد. شاگردش عبد العزيز طبري در وصف او مي‌گويد: وي از كارهاي مخالف دين بسيار هراس داشت و پرهيز مي‌كرد و دليل عبد العزيز بر ادّعايش، مطالبي است كه طبري در كتاب خود به نام آداب النفوس به جاي گذاشته است.
به‌هرحال، اين حقايق از اموري نيست كه دانشمندان در كتابها نوشته باشند، بلكه اين رفتار و عملكرد طبري است كه حرف آخر را مي‌زند. و اگر گفته‌هاي پيشين درباره طبري مربوط به دورترين نقطه شرق است، امّا اين داستان كه براي آن در مصر اتفاق افتاد، گوياي پارسائي و مراقبت او در راه خدا است. اين داستان كه طبري خود آن را نقل مي‌كند، چنين است: هنگامي كه براي مرتبه دوم در سال 256 به مصر وارد شدم به خدمت ربيع بن سليمان رفتم. او دستور داد خانه‌اي نزديك خودش برايم اجاره كردند و سپس دستيارانش پيش من آمدند و گفتند: آيا به «قصريّه»، «زير» و «دو حمار» «1» و «سدّه»

_____

(1)- دو حمار: دو سنگ ايستاده كه رويش سنگ نازكي به نام علاة نهند و رويش كشك خشك كنند. لسان العرب و فرهنگ نفيسي. م.

نياز داري؟ «1» گفتم به قصريّه نياز ندارم زيرا داراي فرزند نيستم و به قصد تماس با زنان هرگز از طريق حرام يا حلال با آنها نزديك نشده‌ام، امّا «زيرا» چون از لهويات است در شأن من نيست و امّا در مورد دو حمار، پدرم به من مختصر سرمايه‌اي داده كه بايد آن را در راه آموختن علم هزينه كنم. حال اگر اين سرمايه را در بهاي آن بدهم، پس با چه سرمايه‌اي مي‌توانم علم بياموزم؟ آنها خنديدند. گفتم: اين وسائلي كه شما مي‌گوييد قيمتش چند است؟ گفتند: دو درهم و دوسوم درهم و اين مبلغ را از من گرفتند. آنگاه متوجه شدم كه آنها چيزهاي مناسبي است. لذا براي من يك تغار و يك سبوي بزرگ براي آب و چهار عدد چوب كه وسط آنها را با بندي از برگ خرما محكم بسته بودند آوردند و گفتند: «زير» سبوي پر از آب و «قصريّه» تغاري براي پختن نان و چهارچوب و تخت براي اين است كه روي آنها بخوابي، ... در اين داستان افزون بر ويژگيهاي سلوك انساني، نوعي زيبايي و شگفتي نيز به چشم مي‌خورد كه ناشي از كاربرد متضاد واژگان است، زيرا گاهي واژگان در موارد مختلف با معاني متضاد به كار مي‌رود.
آنچه از زندگاني طبري بر ما پوشيده است، عوامل قطعي كناره‌گيري وي از ازدواج و بي‌اعتنايي او به اين غريزه جنسي است، امري كه موجب شد وي به كسب علم روي آورد و در اين راه زحمات فراواني را متحمل شود. كاري كه غير از صاحبان اراده قوي از كسي ديگر برنمي‌آيد و موقعي كه عامل شهواني ازدواج در شخص از بين برود، از لحاظ اخلاقي به پاكدامني و عصمت مي‌گرايد. بنابراين، چنان شيفته علم مي‌شود كه سفرهاي علمي و تاليف، اين غريزه را در او مي‌ميراند و چه زيباست اين سخن پندآميز: «علم خود نوعي سلوك (رياضت) است». اين عفّت اخلاقي كه نشانه‌هاي آن در طبري به چشم مي‌خورد، در رفتار او با دانشمنداني كه به مجادله با آنان مي‌پرداخت و گاه با ايشان همرأي و گاه مخالف بود نيز منعكس است، زيرا وي در اين مجادله از ستيزه‌جويي و غيبت پرهيز مي‌كرد و دليل ما بر اين ادّعا، دو داستاني است كه يكي از آنها خاور دور

---

(1)- طبري از اين الفاظ معاني نامناسبش را فهميد: قصريه: كنيز؛ زير: خمره شراب؛ حماران: دو رأس الاغ و ... ازاين‌رو نخست از قبول آنها خودداري كرد. م.

مي‌باشد:
طبري ملازم داوود بن علي اصفهاني بود و مطالب فراواني از كتابهاي او نوشت.

روزي بين اين دو نفر مشاجره‌اي درگرفت و طبري بر داوود غلبه يافت. از اين واقعه شاگردان داوود متألم شدند. يكي از آنها سخن نامناسبي به طبري گفت. طبري از آن مجلس بيرون آمد و در ردّ نوشته‌هاي داوود كتابي به نام: كتاب الرّد علي ذي الأسفار نوشت و در آن كتاب به اين معنا پرداخت كه داوود به نوشته كتابها تكيه كرده و خود فاقد فكر و انديشه بوده است. اين كتاب را به تدريج ارائه مي‌داد تا زماني كه جزوه‌اي در حدود يك‌صد برگ نوشت، امّا پس از مرگ داوود چيزي از آن را منتشر نكرد. از ابو بكر، پسر داوود بن علي نقل‌شده كه گفته است. آنچه طبري درباره پدرم گفته بود، همين‌طور در ذهنم باقي بود. تا يك روز، پيش ابو بكر بن ابي حامد رفتم. طبري نيز در آن‌جا حضور داشت. ابو بكر به ابو جعفر طبري گفت اين شخص، ابو بكر، محمد بن داوود علي اصفهاني است. همين‌كه طبري مرا ديد و شناخت به من خيرمقدم و خوشامد گفت و شروع به مدح و ثناي پدرم كرد تا آنجا كه زبان مرا از سخن گفتن بازداشت.

محل وقوع داستان دوم طبري، همين سرزمين پاك ما، يعني مصر است:

روزي طبري با اسماعيل بن ابراهيم مزني مناظره مي‌كرد. بحث آنها شامل مطالبي و از جمله درباره اجماع بود. آن‌گاه ابن كامل از طبري پرسيد: در چه مورد مناظره داشتيد؟ طبري مطلب را مخفي داشت و علّت اين امر چنان‌كه ابن كامل گفته، اين بود كه وي نمي‌خواست خود را برتر معرفي كند و پيروزي خود را بر حريف به زبان آورد. چرا كه طبري پس از اين مناظره، مزني را گرامي مي‌داشت و او را بسيار مي‌ستود و به عقيده ديني او احترام مي‌گذاشت.

بعضي اشخاص مجموعه‌اي از خصلتهاي متناقض خوب و بد را دارند، امّا برخي بزرگان آن‌چنان پاك و داراي صفاي باطن هستند كه براي همه مردم آرزوي خير و خوبي مي‌كنند. شاگرد طبري ابو بكر بن كامل درباره وي مي‌گويد: طبري بسيار مهربان بود.

روزي در حالي‌كه فرزندم با من بود، پيش او رفتم. او رو به من كرد و گفت: اين پسر تو

است؟ گفتم آري، گفت نام او چيست؟ گفتم: عبد الغني. گفت خدا او را بي‌نياز گرداند.

كنيه او را چه گذاشته‌اي؟ گفتم: ابو رفاعه. گفت خدا مقامش را بالا ببرد. آيا فرزندي جز او داري؟ گفتم آري كوچكتر از اين است. گفت: نام او چيست؟ گفتم: عبد الوهّاب ابو يعلي.

گفت: خدا او را والامقام گرداند. كنيه‌ها و نامهاي خوبي انتخاب كرده‌اي. وقتي كه روح صفا يابد و در مسير فطرت صحيح قرار گيرد، ساده و دور از تكلّف سخن مي‌گويد. از باب مثال: ابو بكر بن جواليقي زبانش را به

درست ادا كردن كلمات مقيد ساخته بود و در اين امر اصرار داشت. روزي ابو جعفر طبري كه او را چنين ديد گفت: انت بغيض، تو در اين امر بسيار شدّت به خرج مي‌دهي. از آن روز، او «بغيض طبري» ناميده شد.
زبان ساده و بذله‌گويي شخص، نشاني از شوخ‌طبعي و مزاح‌گويي او دارد. از اين رو براي ما شگفت نيست اگر مي‌بينيم طبري در عين حالي‌كه بسيار سنگين و باوقار است، به همان اندازه شوخ و مزاح‌گوي است. ابو الفرج، فرزند ابو العباس ثلّاج (يخ فروش) كه بي‌ترتيب و نامنظم حرف مي‌زد در حضور طبري گفت: انّه اكل طباهقه «1» طبري گفت: طباهقه چيست؟ او گفت طباهقه يعني طباهجه. آيا نمي‌داني كه عرب گاهي قاف را به جيم تبديل مي‌كنند؟ طبري گفت: پس نام تو هم ابو الفرق بن ثلّاق است و از اين به بعد به اين نام معروف شد و دوستانش به وسيله اين نام با او مزاح مي‌كردند.
طبري نفس خود را به اموري وادار مي‌كرد كه او را از وابستگيها نسبت به حيات مادّي حفظ كند و با فطرت سليم خود مي‌دانست كه مال دنيا قوي‌ترين پاي‌بند شيطاني و سلاحي است كه نفوس فراواني در مقابلش تسليم مي‌شوند. بنابراين، از همان آغاز، خود را از آن در امان داشت و به همان قسمت از مزرعه پدرش كه در طبرستان براي او برجاي گذاشته بود قناعت مي‌كرد.
در اشعار زير، فلسفه انتخاب روش خود را به صراحت بيان كرده است:
اذا أعسرت لم يعلم شقيقي‌و استغني فيستعفي صديقي «وقتي كه دستم از مال تهي است كسي از سختي من خبر ندارد و چون بي‌نياز

---

(1)- تمام كبابهايش را خورد.

شوم دوستم از من طلب عطا مي‌كند.»
حيائي حافظ لي ماء وجهي‌و رفقي في مطالبتي رفيقي «حياي من آبرويم را حفظ مي‌كند و نرمي من به هنگام مطالبه همراه من است.»
و لو انّي سمحت ببذل وجهي‌لكنت الي الغني سهل الطّريق «و اگر به از دست دادن آبرويم اقدام مي‌كردم، به آساني ثروت و بي‌نيازي را به دست مي‌آوردم.»
طبري چه در تنگدستي و چه در بي‌نيازي بر همين‌روش كه براي زندگي خود انتخاب كرده بود، پيوسته ثابت‌قدم بود و گوهر پاك نفس خود را تغيير نداد، چنان‌كه در ابيات ذيل مي‌گويد:
خلقان لا ارضي طريقهماتيه الغني و مذلّة الفقر «دو خوي ناپسند است كه آنها را نمي‌پسندم: تكبّر ثروتمندي و خواري تنگدستي.»
فاذا غنيت فلا تكن بطراو اذا افتقرت فته علي الدّهر «پس هرگاه ثروتمند

شدي مغرور مشو و هرگاه تنگدست شدي بر روزگار فخر كن.» تنها سخن گفتن كافي نيست، بلكه اگر اين گفته‌ها با عمل همراه باشد مي‌توانيم گوينده آن را به داشتن عزّت نفس، دوري از مال حرام و خواستن مال حلال به اندازه رفع حاجت توصيف كنيم. شاهد بر اين امر داستاني است كه در آغاز جواني براي طبري اتفاق افتاد:
او مي‌گويد: وقتي به سنّ بلوغ رسيدم، پدرم به من اجازه داد كه از شهر (آمل) مسافرت كنم. و در سفر برايم پول مي‌فرستاد. امّا يك بار خرجي‌ام كم آمد و مجبور شدم دو آستين پيراهنم را جدا كنم و براي هزينه زندگيم آنها را بفروشم.
آنچه طبري بيش از هر چيز ديگر از آن بيم داشت، اين بود كه مالي از طرف سلطان براي او فرستاده شود، زيرا به سبب شخصيت و مرتبه‌اي كه طبري به لحاظ علمي داشت، اميران ناچار بودند به او توجه كنند، هرچند او به آنان اعتنايي نداشت و در پرتو اين حقيقت، بر خود لازم مي‌دانست كه به رعايت اندكي از دستورات حكّام، در

حدود اعمالي كه بر او تحميل مي‌كردند، قناعت كند و در تمام موارد با آنها چنين پيمان مي‌بست و هيچ وقت حاضر نبود بيش از اين، روحيّه خود را تضعيف كند. طبري نفس خود را به رياضتهاي سخت وامي‌داشت تا سرانجام توانست به اين مقام برسد.
روزي وزير ابو الحسن عبيد اللّه بن يحيي بن خاقان، طبري را براي تربيت و تعليم فرزندش فراخواند و او را مقرّب خود ساخت و مقامش را بالا برد و برايش ماهانه ده دينار قرار داد. طبري با اين شرط آن را پذيرفت كه اين امر مزاحم ساعات تعليم و تعلّم و مطالعه و اوقات نماز و غذا خوردن او نشود.
نخستين بار كه فرزند وزير نزد استاد آمد. همين‌كه نشست تا بنويسد، خدمتگزار لوحه‌اي را كه بر رويش خط مي‌نويسند برداشت و شادي‌كنان وارد شد. چيزي نگذشت كه كنيزاني وارد شدند، در حالي كه ديسهاي چيني پر از درهم و دينار به دست داشتند و به وي تقديم كردند، امّا طبري نپذيرفت و گفت: من به اندكي از مال قرارداد بسته‌ام؛ اينها حقّ من نيست و جز آنچه قرار كرده‌ام چيزي نمي‌گيرم. كنيزان برگشتند و ماجرا را به وزير خبر دادند. وزير آمد و گفت: اي ابو جعفر با شروع به تعليم اين فرزند، مادران را خوشحال كردي و آنها به تو نيكي كردند، امّا چون هديه را نپذيرفتي آنان را غمگين ساختي. طبري گفت: جز همان قراري كه با من كرده‌اي. چيزي را از تو نمي‌پذيرم.
طبري به‌طور كلي در برابر كار ديني از مزد گرفتن خودداري مي‌كرد. او تأليفات ديني را به عنوان زكات علمي برخود لازم مي‌دانست تا خود را

توسط آن پاك سازد و نمي‌پذيرفت كه انساني او را در مقابل اين عمل پاداش دهد. بلكه پاداش خود را نزد خداوند مي‌دانست. چنان‌كه وقتي وزير، عباس بن حسن از او خواست كه برايش كتاب مختصري در فقه تأليف كند، او كتاب «خفيف» را تأليف كرد و برايش فرستاد. وزير مبلغ هزار دينار به او داد، امّا او نپذيرفت. به او گفتند: اين پول را بگير و صدقه بده، باز هم نپذيرفت.
طبري درباره پاداش عملي كه فرمانروايان زمانش او را بدان موظف مي‌ساختند چنين رفتار مي‌كرد، ولي خودداري‌اش از پذيرفتن هديه‌هاي معمولي به اين دليل بود كه
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 397
آن را نيز از بندهاي بردگي انسانها مي‌دانست كه از طرف انساني پايين‌تر برگردن شخص بالاتر و يا از بالاتر بر پايين‌تر انداخته مي‌شود. طبري مردي قاطعي بود و اين خوي و طبيعت خود را از محيط كوهستاني و استوار خويش برگرفته بود. لذا وقتي هديه‌هاي زيادي از طرف قدرتمندان برايش مي‌رسيد از قبول آنها خودداري مي‌كرد و عذرش اين بود كه نمي‌تواند تلافي كند، امّا وقتي كه توانايي جبران مي‌يافت، مي‌پذيرفت و زود به آن پاسخ مي‌داد. بهترين نمونه زنده براي اين مطلب داستانهاي واقعي است كه براي خودش اتّفاق افتاد:
الف- ابو الهيجاء پسر حمدان سه هزار دينار برايش فرستاد. وقتي بدان نگاه كرد در شگفتي فرورفت و گفت: هديه‌اي را كه نمي‌توانم جبران كنم، نمي‌پذيرم. چگونه مي‌توانم آن را جبران كنم؟ گفتند: او اين پول را بلاعوض و براي رضاي خدا داده است.
امّا طبري آن را قبول نكرد و پس فرستاد.
ب- همسايه طبري، ابو الحسن محرّر دو عدد جوجه به او هديه كرد، او هم در مقابل جامه‌اي برايش فرستاد.
ج- وزير ابو علي، محمد بن عبيد اللّه، تعدادي انار براي طبري فرستاد. آن را پذيرفت و ميان همسايگانش پخش كرد. امّا چند روز كه گذشت، همين وزير ده هزار درهم با يك نامه كه در آن خواهش كرده بود، هديه‌اش را بپذيرد برايش فرستاد و به آورنده آن هم سفارش كرده بود كه اگر طبري نخواست خود، آن را بپذيرد، درميان آن دسته از شاگردان وي، كه استحقاق دريافت آن را دارند، تقسيم كند. راوي مي‌گويد: كيسه پول را بردم. در را كوبيدم. او به من انس داشت، امّا هرگاه بعد از جلسه درس، كسي به خانه‌اش مي‌رفت، اجازه نداشت جز براي كار مهمّي بر او وارد شود، زيرا در خانه به نوشتن و تأليف اشتغال داشت. بنابراين، من از پشت در خود را معرّفي كردم و گفتم نامه‌اي از وزير آورده‌ام. به من اجازه داد داخل شوم. بسته را به او دادم. نامه را خواند و سپس گفت: سلام مرا به

وزير برسان و به او بگو: براي ما بازهم انار بفرست. و از پذيرفتن درهمها خودداري كرد. به او گفتم: درهمها را بگير و ميان شاگردان نيازمند خود

تقسيم كن، و باز نفرست. گفت: وزير، خود اگر بخواهد مردم را از من بهتر مي‌شناسد.
جواب نامه را نوشت به من داد و من برگشتم.
پس از مدّتي از مزرعه‌اش در طبرستان، مبلغي را همراه با يك پوست سمور برايش فرستادند. طبري آن پوست را كه چهل دينار ارزش داشت، براي وزير فرستاد.
وزير هم ناگزير آن را پذيرفت و همين امر موجب شد كه ديگر از فرستادن هديه براي طبري خودداري كند.
روش طبري به‌طور كلّي از روش ديگران متمايز بود. زماني كه مردم از راههاي مختلف به مال‌اندوزي مي‌پردازند و با هر وسيله در جستجوي بالا بردن مقام خود هستند، او را مي‌بينيم كه از مقام و منصب، دوري مي‌كند، همچنان‌كه در جمع‌آوري ثروت زهد مي‌ورزد، زيرا او كرسي استادي را بهترين منصب و تأليفات و شاگردان خود را عاليترين ثروت و مقام مي‌دانست. چنان‌كه گويند: وقتي خاقاني به وزارت رسيد، مال فراواني براي طبري فرستاد، امّا او نپذيرفت. او را به منصب قضا دعوت كرد، آن را نيز ردّ كرد. دوستانش او را سرزنش كردند و گفتند اگر قاضي شوي ثواب مي‌بري و سنتي را كه درحال از بين رفتن است، زنده مي‌كني و او را تشويق مي‌كردند تا عهده‌دار دفاع از حقوق ستمديدگان شود. امّا او به آنها پرخاش كرد و گفت: من واقعا گمان مي‌كردم كه اگر خود به اين كار رغبت كنم، شما مرا منع خواهيد كرد.
بالاخره هر زنده‌اي مي‌ميرد و قلب او از حركت باز مي‌ايستد و اجل محتوم شتابان به سراغش مي‌آيد. طبري نيز در سال 310 هجري در بغداد چشم از دنيا فروبست و چشمها در فقدان او- كه جبران‌ناپذير بود- گريستند. ابن دريد با شعرهايي كوشش علمي طبري و ويژگي اخلاقي او را بيان كرده و بر او گريسته است.
أودي ابو جعفر و العلم فاصطحباأعظم بذا صاحبا اذ ذاك مصحوبا «ابو جعفر و علم، هر دو باهم مردند، مرگ ابو جعفر را كه صاحب علم است بزرگ شمار، زيرا علم همراه اوست.»
انّ المنيّة لم تتلف به رجلابل اتلفت علما للدّين منصوبا «مرگ فقط يك مرد را از بين نبرد، بلكه پرچمي را كه او براي دين برافراشته بود،

نابود كرد.»
ودّت بقاع اللّه لو جعلت‌قبرا له فحباها جسمه طيّبا «تمام سرزمينهاي

خداوند آرزو مي‌كردند كه اي كاش قبر او مي‌شدند و جسم پاك او را دربرمي‌گرفتند.»
ابو سعيد بن اعرابي با ابياتش، چنين بر او نوحه‌سرايي كرده است:
حدث مفظع و خطب جليل‌دقّ عن مثله اصطبار الصّبور «حادثه‌اي ناخوشايند و پيشامدي ناگوار و بزرگ به وقوع پيوست كه در چنين مصيبتي صبر صبور، محو و ناپديد شد.»
قام ناعي العلوم اجمع لمّاقام ناعي محمّد بن جرير «فرياد مرگ تمام دانشها برخاست، آن‌گاه كه فرياد مرگ محمد بن جرير بلند شد.»
فهوت أنجم لها زهرات‌مؤذنات رسومها بالدّثور «ستارگان درخشان فروافتادند، درحالي‌كه اعلام مي‌كردند كه آثارشان پوشيده شده است.»
و غدا روضها الأنيق هشيماثمّ عادت سهولها كالوعور «باغهاي سرسبز علوم خشك و پژمرده شد و همواريهايش به درّه‌هاي وحشتناك تبديل گرديد.»
يا أبا جعفر مضيت حميداغير وان في الجدّ و التّشمير «اي ابو جعفر با حالتي ستوده رفتي، بدون اين‌كه كوشش و آمادگي را ترك كني.»
بين أجر علي اجتهادك موفور و سعي الي التّقيّ مشكور «درحالي‌كه براي تلاشهايت، اجر مي‌بري، و براي كوشش در تقوا، از تو سپاسگزاري مي‌شود.»
مستحقّا به الخلود لدي جنّةعدن في غبطة و سرور «به خاطر كوششهايت شايسته جاويد ماندن در بهشت هستي، در بهشت جاودان، سرزنده و شادمان مي‌باشي.»
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 400
منابعي كه در اين شرح حال مورد استفاده واقع‌شده، عبارتند از:
1- خطيب بغدادي، تاريخ بغداد، 463 هجري، چاپخانه سعادت، سال 1349 هجري مطابق سال 1931 ميلادي، (ج 2، ص 166).
2- سمعاني، الأنساب، در گذشته سال 562 هجري، چاپ لندن، سال 1912 ميلادي، (ص 367).
3- ياقوت حموي، معجم الادبا، در گذشته سال 626 هجري از انتشارات دار المأمون مصر، آخرين چاپ كه دكتر احمد فريد رفاعي آن را در سال 1357 هجري، مطابق 1938 ميلادي منتشر كرده است. (ج 18).
4- وفيات الاعيان و أبناء الزّمان، تأليف قاضي احمد، مشهور به ابن خلكان درگذشته سال 681 هجري، چاپخانه بولاق سال 1299 هجري، (ج 3).
شيوه هاي تفسيري قرآن 400 ويژگيهاي شخصيت طبري ..... ص : 387
انباه الرّواة علي انباه النّجاة، تأليف وزير، جمال الدّين ابو الحسن علي بن يوسف قفطي با تحقيق ابو الفضل ابراهيم، چاپخانه دار الكتب المصريه 1371 هجري مطابق 1952 ميلادي، (ج 3).
6- طبقات الشّافعية الكبري، تأليف تاج الدّين ابو نصر عبد الوهّاب بن تقي

الدّين سبكي، چاپ نخست، مطبعه حسينيّه مصر، سال 1324 هجري، (ج 2، ص 138).
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 401

شيوه طبري در تفسير

تفسير طبري از جمله تأليفات و آثار ارزشمند در حوزه اسلامي است كه به روش علمي و روشن آن، مباهات مي‌كنيم.
طبري در آغاز تفسيرش، روشي را كه براساس آن به تفسير قرآن مي‌پردازد، توضيح مي‌دهد و هرگاه معيار اصالت در هر كتاب همان چيزي باشد كه روح مؤلّف و روح زمان او را منعكس مي‌كند، تفسير طبري از تأليفات نادري است كه علاوه بر اينها روح عصرهاي گذشته را نيز منعكس مي‌سازد، چرا كه تفسير وي تصوير روشني است از روشهاي تفسير، از ابتداي دوران رسالت محمّد صلي اللّه عليه و اله تا اوايل قرن چهارم هجري. اين كتاب در سال 306 هجري بر طبري خوانده شد و او بشدّت، مي‌كوشيد كه كتابش ميراث تفسيري بزرگ از دوران گذشته باشد. ازاين‌رو، نخست اگر در تفسير آيه‌اي، اختلاف وجود داشته باشد و يا اجمالي يافت شود، خواننده را به اين امور توجه مي‌دهد و در پايان، رأي خود را مي‌آورد. در اين‌جا بايد بگذاريم كه طبري خود، درباره اين شيوه و كوششي كه دراين‌راه انجام داده و نيز هدفي كه از آن در نظر داشته است، سخن بگويد:
«بسم اللّه الرحمن الرحيم و به ثقتي و عليه اعتمادي، ربّ يسّر ... به نام خداوند بخشنده مهربان، به او اطمينان و بر او اعتماد دارم. پروردگارا تمام كارهايم را بر من آسان فرما. و پس از جملاتي مي‌گويد: خدايا ما را براي دست يافتن به نظريه‌اي درست درباره محكم و متشابه؛ حلال و حرام؛ عامّ و خاص؛ مجمل و مفصّل؛ ظاهر و باطن و تأويل و تفسير آيات مشكل اين كتاب موفق بدار. بدانيد بندگان خدا- خدا شما را رحمت كند- سزاوارترين چيزي كه دانستن آن بايد مورد توجه واقع شود و در شناخت آن نهايت كوشش به خرج رود، چيزي است كه آگاهي نسبت به آن مورد رضايت خدا باشد و براي شخص داناي به آن، راه هدايت و رشد ميسّر شود و آنچه همه اين امور را دربردارد،
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 402
كتاب خداست كه هيچ شكّي در آن نيست. ما به توفيق خداي متعال، در شرح تأويل قرآن و معاني آن، كتابي در دست تأليف داريم كه تمام چيزهايي را كه مردم براي فهميدن قرآن نياز دارند، دربردارد. و با اين كتاب، از ساير كتبي كه در اين زمينه نوشته‌شده بي‌نياز خواهند شد و نيز در اين كتاب مواردي از تأويل و تفسير آيات كه مورد اتّفاق تمام مسلمانان بوده با دلايلي كه آورده‌اند ياد كرده‌ايم و در موارد اختلاف، با توضيح بيان هر يك و اثبات آن با دليل خودش، نظريه خود را با موجزترين حدّ ممكن و

اختصاري هر چه مناسبتر روشن كرده‌ايم. اوّلين سخني كه در كتاب مزبور به آن خواهيم پرداخت بيان عاملي است كه موجب مي‌شود يك موضوع در آغاز بيايد و بر ديگر موضوعات مقدّم شود و آن، توضيح معاني آياتي است كه باعث اشتباه كسي مي‌شود كه در تحصيل علوم عربي رنجي نكشيده و نسبت به شناخت شيوه‌هاي گوناگون استدلالهاي منطقي به نقل از گذشتگان و يا روش فطري، آگاهي كامل ندارد.» «1»
طبري در آغاز تفسير خود از اهميت تفسير متن قرآني پرده برداشته است و ابزار مخصوص اين تفسير، علوم عربي است. ازاين‌رو در كتاب خود، فصلي درباره علوم عربي باز و آن را چنين نامگذاري كرده است. گفتاري در بيان همخواني معاني آيات قرآني با معاني سخن كسي كه قرآن در زمان او نازل‌شده و اين‌كه اين امر از ناحيه خداوند عزّ و جلّ است و نيز بيان برتري معنايي كه به سبب آن، قرآن از سخنان ديگر جدا شده است. طبري در اين كتاب يك نظريه اساسي را مورد بررسي قرار داده و آن عربيت قرآن است. نيز تفاوت روش قرآني را با ويژگيهايي كه دارد با آنچه در متون ادبي عربي شناخته‌شده، بررسي كرده است. او به بعضي از اين ويژگيها اشاره مي‌كند و نويد مي‌دهد كه در جاي خود و به هنگام تفسير سوره‌ها از اين ويژگيها بحث خواهد كرد، ولي حق اين است كه طبري در اين زمينه مطلب تازه‌اي نياورده است، زيرا عده‌اي از قبيل ابو عبيده و ابن قتيبه و جاحظ و گروهي ديگر، پيش از او درباره اعجاز قرآن بحث

_____

(1)- تفسير طبري، ج 1، ص 2- 4.

كرده‌اند، «1» امّا او اين انديشه را خلاصه كرده و به خوبي از آن دفاع كرده است و ارزش آن را براي كساني كه در فهميدن متن قرآن مي‌كوشند، بيان داشته و چنين گفته است: از نعمتهاي بزرگ خداوند و احسانهاي فراوان او به آفريدگانش، قدرت بيان است تا آنها بدين وسيله، از راز دروني خود خبر دهند و به مقاصد نفساني پي‌ببرند. آن‌گاه، خداوند آنها را در برخورداري از اين نعمت، متفاوت قرار داده و برخي را بر ديگران برتري داده است. بلندترين درجه را به كساني داده كه در ابلاغ فرمان او، كوشاتر و در بيان اسرار دروني خود، گوياترند. خداوند در آيات قرآن مجيد، برتري اين افراد را- به سبب بياني كه به آنها داده- بر آنان كه لكنت زبان دارند و توان درست سخن گفتن ندارند، معرّفي كرده و گفته است: «آيا كسي كه به زيب و زيور پرورده مي‌شود و در اقامه دعوا براي حفظ حقوق خود ناتوان است، شايسته فرزندي خداست؟» «2»
اگر مطلب چنين است و معنايي كه موجب جدايي فاضل از مفضول مي‌شود، همان امتياز كسي باشد كه بيان رسا دارد در مقابل كسي كه

قدرت بر درست سخن گفتن ندارد؛ در اين صورت، شكي نيست كه بالاترين درجه سخن و فراترين مراتب آن، مرتبه‌اي است كه از نظر معنا روشنتر باشد و مراد گوينده‌اش را بهتر بيان كند، و از هر سخني به فهم شنونده نزديكتر باشد. اگر بياني از اين مقدار فراتر رود و از گستره قدرت انسانها بگذرد و تمام بندگان خدا از آوردن همانند آن ناتوان باشند، صاحب اين بيان، حجت خدا و پرچمدار پيامبران است.
با توجّه به آنچه بيان شد، بياني روشن‌تر و اندرزي رساتر و منطقي فراتر و سخني شريف‌تر، از بياني نيست كه آورنده آن، قومي را به مقابله با آن دعوت كرد كه تمامشان در آن زمان، از جمله استادان فنّ بلاغت و فصاحت و شعر و كهانت بودند.
به رغم اينكه هريك از آنها سخن‌سرايي بليغ و شاعري فصيح و قافيه‌پرداز و

---

(1)- به كتاب منهج الزّمخشري في تفسير القرآن و بيان اعجازه، فصل «قضيّة الاعجاز القرآني» كه مؤلف نوشته مراجعه شود.
(2)- أَ وَ مَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَ هُوَ فِي الْخِصامِ غَيْرُ مُبِينٍ. (زخرف/ 18).

كاهن بود، پيامبر صلي اللّه عليه و اله تمام خوابها و پيشگوييهايشان را به ناداني نسبت داد و خردهايشان را از درك حقيقت ناتوان دانست و از عقيده باطل آنها بيزاري جست و همه را به پيروي از خود و پذيرفتن فرمانش و تصديق و اقرار به اين‌كه او از جانب پروردگار به سوي آنها فرستاده‌شده، دعوت كرد و نيز به آنها خبر داد كه دليل بر صدق گفتار و حجّت بر راست بودن نبوّت وي چيزي است كه او از جانب خدا به سوي آنها آورده است و آن، همان بيان، حكمت و فرقاني است كه به زباني همانند زبان آنهاست و سخني كه معاني‌اش موافق با معاني سخن خود آنهاست و به آنان خبر داد كه اگر تمامشان گردآيند از آوردن مانند آن عاجز و از دست يافتن به آن ناتوانند.
آن‌گاه همگي به ناتواني خود اقرار و او را در گفتارش تصديق كردند و به ناتواني خود گواهي دادند، جز گروهي كه تجاهل كردند و خود را به كوري و شب‌كوري زدند و تكبّر ورزيدند و اقدام به كاري كردند كه خود مي‌دانستند از انجام دادن آن ناتوانند و به كاري پرداختند كه يقين داشتند بر انجام آن‌قدرت ندارند و سرانجام، كم‌خردي و نقص زبان خود را كه از ديدها پنهان بود آشكار ساختند. يكي از آنان در مقابل قرآن سخناني آورد كه از عهده هر ناتوان و نادان و بي‌خردي ساخته است و چنين گفت: و الطّاحنات طحنا و العاجنات عجنا، فالخابزات خبزا و الثّاردات ثردا و اللّاقمات لقما «1» و جز اينها كه از حرفهاي احمقانه، همانند ادعاهاي دروغ آنان است.

وقتي كه برتري درجات نيروي بيان و تفاوت مراتب سخن، چنان است كه ما، پيش از اين يادآوري كرديم و خداي تعالي، حكيم‌ترين حكيمان و بردبارترين عالمان است؛ بديهي است كه سخن او روشن‌ترين بيان و بافضيلت‌ترين كلام است. برتري گفتار او بر گفته‌هاي تمام آفريدگان به اندازه فضيلت خود او بر تمام بندگانش مي‌باشد. حال كه چنين است و شايسته نيست كسي مخاطب خود را با سخني مورد خطاب قرار دهد كه

---

(1)- سوگند به زناني كه با دستاس، خوب آرد مي‌كنند، سوگند به زناني كه بسيار خمير مي‌كنند، سوگند به زناني كه بسيار نان مي‌پزند، سوگند به زناني كه بسيار ترید مي‌كنند، سوگند به زناني كه لقمه‌هاي زيادي بر مي‌دارند.

آن را نمي‌تواند بفهمد، پس روا نيست كه خداوند هيچ‌يك از مخلوقاتش را به آنچه نمي‌فهمد، مخاطب سازد.

خداوند متعال بالاتر از آن است كه كسي را با كلامي نامفهوم مورد خطاب قرار دهد، يا رسالت بي‌فايده‌اي به او بدهد. زيرا اين عمل را هركس از ما انجام دهد، فردي عبث كار و ناقص است و خداوند از اين صفت مبرّاست. لذا در قرآن فرموده است: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ... «1»، «ما هر پيامبري را با زبان قومش فرستاده‌ايم تا احكام الهي را براي آنان بيان كند» و به پيامبرش حضرت محمّد صلي اللّه عليه و اله فرمود:

وَ ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ «2»، «ما، قرآن را بر تو نازل نكرديم، مگر اين‌كه بيان كني براي مردم آنچه در آن اختلاف دارند.»

بنابراين، كسي كه وسيله هدايت را نمي‌داند، روا نيست كه به آن وسيله، هدايت شود. با ادلّه‌اي كه بيان كرديم روشن شد كه خداوند، پيامبر هر قومي را به زبان خودشان و هر كتابي را به زبان پيامبرش يا قومش مي‌فرستد. با آنچه گفتيم، روشن شد كتابي را كه خداوند براي پيامبر ما حضرت محمد صلي اللّه عليه و اله فرستاده به زبان خود او بوده و چون زبان آن حضرت عربي است، قرآن نيز عربي مي‌باشد. خود قرآن نيز اين را بيان كرده است: إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «3»، «ما، اين قرآن را به زبان عربي فصيح فروفرستاديم به اميد اين‌كه شما عاقل باشيد» و نيز فرموده است: وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعالَمِينَ* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلي قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ* بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ «4»، «قرآن از جانب پروردگار جهانيان، نازل‌شده آن را روح الأمين (جبرئيل) بر قلب تو فرود آورده است تا تو از بيم‌دهندگان باشي، با زبان فصيح عربي و

آشكار.»
وقتي كه با اين شواهد و دلايل، درستي گفتار ما روشن شد، واجب مي‌شود كه معاني كتاب نازل‌شده بر پيامبر ما محمّد صلي اللّه عليه و اله با معاني سخن عرب و نيز ظواهرش با

_____

(1)- ابراهيم/ 4.
(2)- نحل/ 64.
(3)- يوسف/ 2.
(4)- شعراء/ 192- 195.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 406
ظاهر آن، دمساز باشد و همچنين كتاب خدا داراي فضيلتي باشد كه بر ساير گفته‌ها و بيانات- چنان‌كه در گذشته بيان كرديم- برتري پيدا كند.
حال كه مطلب چنين است، با توجه به ويژگيهاي سخن عرب، از قبيل ايجاز و اختصار، گاهي از اظهار مطلبي به مخفي كردن آن و در بعضي حالات از پرگويي به كم گويي بسنده مي‌كنند و نيز برخي وقتها سخن به اطناب و گاهي با ترديد و زماني با تكرار ايراد مي‌شود، و گاهي بدون كنايه و رمز به اسم تصريح مي‌شود و گاهي خبر از خاص داده در حالي‌كه ظاهر عام را مي‌رساند و زماني برعكس آن و نيز زماني به كنايه سخن گفته مي‌شود كه مراد تصريح است و گاهي از صفت گفتگو مي‌شود و مراد موصوف است و گاهي برعكس و همچنين گاه چيزي كه در معنا مؤخّر است مقدم آورده مي‌شود و به‌عكس و نيز از بعضي به بعضي و از محذوف به مذكور اكتفا مي‌گردد و گاهي آنچه بايد حذف شود، ذكر مي‌شود و جز اينها، بايد براي آنچه در كتاب خدا بر پيامبرش- حضرت محمّد صلي اللّه عليه و اله نازل‌شده، شبيه و نظيري در سخن عرب وجود داشته باشد كه ما تمام اين موارد را به حول و قوّه خداوند در جاي خود مطرح خواهيم كرد. «1»
طبري پس از اين بحث اجمالي درباره ويژگيهاي عبارات قرآن‌كه بيانگر خصوصيات موجود در ادبيات عرب است، به شرح و تفسير مي‌پردازد و پس از آن‌كه عربي بودن اسلوب قرآن را اثبات مي‌كند، به اثبات عربي بودن الفاظ مفرده آن مي‌پردازد و در اين رابطه در تفسير خود اين فصل را آورده است: «در بيان كلماتي از قرآن‌كه از زبانهاي عربي و غير عربي تركيب يافته است» او نخست اين سؤال را مطرح كرده است كه اگر كسي از ما سؤال كند: شما گفتيد: جايز نيست كه خداوند كسي را مخاطب سازد، مگر به خطابي كه آن را بفهمد و جايز نيست كه آييني را به سوي كسي بفرستد، مگر به زباني كه آن را درك كند. حال چه مي‌گوييد درباره آنچه محمّد بن حميد رازي ... از ابو الاحوص از ابو موسي نقل كرده است كه در تفسير: يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْن مِنْ رَحْمَتِهِ «2»،

(1)- تفسير طبري، ج 1، ص 4- 6.
(2)- «تا خدا شما را از رحمتش دو بهره نصيب گرداند.» (حديد/ 28).
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 407
مي‌گويد: مراد از «كفلين» به زبان حبشي، اجر و مزد دوچندان است، و نيز آن‌چه ابن حميد ... از سعيد بن جبير از ابن عباس در تفسير: إِنَّ ناشِئَةَ اللَّيْلِ «1»، نقل كرده است كه در زبان حبشي، كسي كه قسمتي از شب قيام كند مي‌گويند: نشأ و آنچه ابن حميد ... از ابو ميسره در تفسير: يا جِبالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَ الطَّيْرَ «2» بيان كرده كه به زبان حبشي به معناي: سبّحي (تسبيح كن) مي‌باشد؛ و نيز درباره آنچه محمد بن خالد بن حراش ازدي ... از ابن عباس (رضي ...) در تفسير: فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ «3»، نقل كرده است كه در عربي شير را اسد و در فارسي شار و به زبان قبطي اربا، و به زبان حبشي، قسوره مي‌گويند و نيز آنچه ابن حميد ... از سعيد بن جبير نقل كرده است كه چون قريش گفتند: چرا اين قرآن به زبان عرب و غير عرب نازل نشده است؟ خداوند اين آيه را نازل فرمود: [وَ لَوْ جَعَلْناهُ قُرْآناً أَعْجَمِيًّا] لَقالُوا لَوْ لا فُصِّلَتْ آياتُهُ ءَ أَعْجَمِيٌّ وَ عَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدىً وَ شِفاءٌ «4»، پس خداوند پس از اين آيه، در قرآن از هر زباني آورده است. از جمله آنها: حِجارَةً مِنْ سِجِّيلٍ است كه معرّب سنگ و گل است و با هيأت عربي به كار رفته و در آنچه از محمّد بن بشّار ... از ابو ميسره نقل‌شده كه در قرآن از همه زبانها وجود دارد.
طبري پس از اين پرسشها كه شواهد آنها را تأييد مي‌كند. در پاسخ مي‌گويد: آنچه شما گفتيد و براي ما و شما نقل كرده‌اند و همچنين، اخباري از اين قبيل- كه ذكر تمام آنها باعث درازاي سخن مي‌شود- حاكي از آن است كه در قرآن واژگان غير عربي نيز وجود دارد. لكن گفته كساني كه اين موارد را ياد كرده‌اند، خارج از آنچه ما مي‌گوييم نيست. زيرا آنها نگفته‌اند كه اين كلمات (غير عربي) اصلا در سخن عربها نبوده و پيش از نزول قرآن

(1)- «البته نماز شب و دعا و ناله سحر بهترين شاهد اخلاص است.» (مزّمّل/ 6).
(2)- «اي كوهها و اي مرغان شما نيز با ناله داوود هماهنگ شويد» (سبأ/ 10).
(3)- «از شير درنده مي‌گريزد.» (مدّثّر/ 51).
(4)- «و اگر ما اين قرآن را به زبان غير عربي مي‌فرستاديم، كافران مي‌گفتند چرا آيات اين كتاب مفصل و روشن به زبان عرب نيامده است، آيا كتاب عجمي بر رسول و امت عربي نازل مي‌شود؟ به آنها بگو اين

قرآن براي اهل ايمان، هدايت و شفاست.» (فصّلت/ 44).
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 408
عربها آشنايي با آنها نداشته‌اند، تا خلاف گفته ما باشد، بلكه بعضي از آنها گفته‌اند: فلان كلمه به زبان حبشي يا عجمي، معنايش فلان است و امكان اين را كه چند لفظ در زبانهاي گوناگون داراي يك معنا باشند، منكر نشده‌اند. و سخن كسي كه مي‌گويد: «در قرآن از هر زباني چيزي وجود دارد كه خدا مي‌داند» بدين معناست كه در قرآن الفاظي وجود دارند كه در زبان عرب و امتهاي ديگر يك معنا دارند، به همان ترتيبي كه ما قبلا يادآور شديم، زيرا بر هيچ صاحب انديشه‌اي كه قرآن را خوانده و حدود آن را شناخته و به آن اعتقاد دارد جايز نيست كه گمان برد بعضي از واژه‌هاي قرآن عربي، بعضي فارسي، بعضي قبطي و بعضي حبشي است، در حالي‌كه خداوند در قرآن فرموده است: «ما قرآن را عربي قرار داديم.»
آن‌گاه طبري اين اعتراض را كه در قرآن واژه‌هاي فارسي، حبشي و غير آن وجود دارد مورد بحث قرار داده و گفته است: درست است، امّا وقتي كه اين واژه‌ها به دست عرب رسيده آنها را تعريب كرده‌اند. وي در برابر اعتراض آنها كه مي‌گويند: فرق بين نظريه شما و نظريه مخالفان شما چيست؟ مي‌گويد: اين واژه‌ها و مشابهشان در اصل عربي بوده، بعدها كه در ميان ملتهاي ديگر رايج‌شده، آنها اين واژه‌ها را در ميان سخنان خود به‌كار برده و به اسلوب زبان خود درآورده‌اند. «1»
بديهي است كه طبري مي‌كوشد تا هر شبهه‌اي را كه حكايت از داخل شدن لفظي غير عربي در قرآن دارد، نفي كند. به علاوه وجود واژگان غير عربي در قرآن و دادن شناسنامه عربي به آنها، زياني به عربي بودن قرآن و اصالت آن ندارد.
طبري، پس از آن‌كه به دفاع از عربي بودن الفاظ قرآني اطمينان پيدا مي‌كند به بخش ديگري از بحث لغوي در قرآن پرداخته و فصلي را تحت عنوان «گفتار درباره يكي از گويشهاي عرب كه قرآن با آن نازل شده است» گشوده و گفته است: حال كه با دليل كافي براي اهل استدلال، ثابت كرديم كه گفته آنان‌كه مي‌گويند: خداي- عزّ و جلّ- تمام قرآن را به زبان عربي نازل كرده و نه به زبانهاي ساير ملّتها، درست است و سخن آنان كه

---

(1)- تفسير طبري، ج 1، ص 6- 8.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 409
گمان كرده‌اند: بعضي از واژه‌هاي آن، عربي نيست، باطل است، مي‌گوييم: اكنون كه تمام قرآن عربي است به كدام يك از گويشهاي عربي است؟ آيا به برخي از گويشها نازل‌شده يا به تمام آنها؟ زيرا زبان عربي اگرچه شامل

تمام گويشها مي‌شود، امّا اين گويشها از نظر شيوه بيان و گويش و سخن باهم متفاوتند؟ در جواب اين پرسش بايد گفت: چون خداوند به بندگانش خبر داده كه قرآن عربي است و به زبان عربي مبين نازل شده است و از ديگر سوي اين احتمال كه به بعضي از گويشها باشد و يا تمام آنها، وجود دارد. راهي نداريم جز چنگ زدن به بيان پيامبر اكرم صلي اللّه عليه و اله كه قرآن بر او نازل‌شده و از جمله آنها حديث خلّاد بن اسلم است كه از انس بن عياض و او از ابو حازم و او از ابو سلمه نقل كرده كه گفته است: اين حديث را از كسي جز ابو هريره نشنيدم كه رسول خدا فرمود: «قرآن به هفته لغت: (زبان يا گويش) نازل شده است، و سه مرتبه فرمود: پس جدال در قرآن كفر است. بنابراين، هرچه از آن را مي‌دانيد به آن عمل كنيد و هرچه را نمي‌دانيد، آن را به عالم قرآن وابگذاريد.» «1»
آن‌گاه طبري پس از آن‌كه روايات زيادي درباره مسأله حرفهاي هفتگانه كه قرآن به آنها نازل‌شده آورده، مي‌گويد: برطبق اين روايات به روشني ثابت مي‌شود كه قرآن به بعضي از گويشهاي عربي نازل‌شده نه به همه آنها، زيرا معلوم است كه زبانها و گويشهاي عربي از هفت زبان بيشتر است و به حدّي است كه نمي‌توان آنها را برشمرد «2» و چون طبري به اين نتيجه رسيده است كه قرآن به گويش بعضي از ملل عربي نازل شده است- كه اين خود به‌طور معمول سؤال‌برانگيز است- اين سؤال را مطرح كرده است كه اگر كسي بگويد: هفت زبان عربي كه قرآن به آنها نازل شده كدام است و آيا به آنها علم داري؟ مي‌گوييم: نيازي به شناختن گويشهاي مختلفي كه قرآن به آنها نازل شده نيست، زيرا به فرض اين‌كه آنها را بشناسيم، امروز قرآن را- به عللي كه در قبل ذكر كرديم- به آن

_____

(1)- انزل القرآن علي سبعة احرف، فالمراء في القرآن كفر- ثلاث مرّات- فما عرفتم منه فاعملوا به و ما جهلتم به فردّوه الي عالمه. تفسير طبري، ج 1، ص 9.
(2)- تفسير طبري، ج 1، ص 10.

گويشها نمي‌خوانيم. و گفته شده است پنج كلمه آن از باقيمانده فرزندان قبيله هوازن و دو كلمه آن از قريش و خزاعه است. همه اين اخبار از ابن عباس نقل شده، ولي نمي‌توان به آنها استدلال كرد، زيرا كسي كه از ابن عباس نقل كرده كه بعضي از واژه‌هاي قرآن به زبان قبيله هوازن است، كلبي مي‌باشد كه او نيز از ابو صالح نقل كرده است و كسي كه از او نقل شده كه دو گويش از هفت گويش به لهجه قريش و خزاعه است، قتاده مي‌باشد، در حالي كه قتاده، ابن عباس را نديده و چيزي از او نشنيده است. «1»

خلاصه اين‌كه قرآن، هم تك‌واژه‌هايش عربي است و هم ساختارش و اين بحث اگرچه مربوط به علم بلاغت است و در مباحثات بلاغي به منظور اثبات اعجاز قرآن به طور مستدلّ بيان مي‌شود، امّا از سويي ديگر بحث درباره آن گامي است به پيش، در تفسير متن قرآن، زيرا براي فهميدن معاني كتاب مقدس قرآن اين‌گونه بحثها لازم است، خواه بلاغي باشد و خواه لغوي. اين‌كه طبري در تعيين گويشهاي هفتگانه‌اي كه قرآن با آنها خوانده مي‌شود تأمّل كرده به اين منظور بوده است كه نتيجه بگيرد، آنچه امّت اسلامي بدان اجماع دارند همين قرائتي است كه قرآن عثماني با آن نوشته شده و آن گويش قريش است كه حضرت محمّد صلي اللّه عليه و اله، امين وحي خداوند قرآن را با همان گويش به مردم ابلاغ مي‌كرد.
سپس طبري در ضمن سخنان خود مطالبي را كه قبلا به تفصيل بيان كرده بود، اثبات مي‌كند و به‌طور خلاصه مي‌گويد: ما در استدلال بر اين‌كه تمام قرآن عربي است و به زبان بعضي از ملل عربي نازل شده، نه به زبان همه آنها و درباره اين‌كه قرائت مسلمانان امروز و قرآنهايي كه در دست آنهاست، به بعضي از زبانهايي است كه قرآن به آنها نازل شده نه به همه آنها و نيز راجع به بيان آنچه از نور و برهان و حكمت كه قرآن مشتمل بر آنهاست و همچنين در توضيح امر، نهي، حلال، حرام، وعد، وعيد، محكم، متشابه، لطايف و حكمتهايي كه خداوند در اين كتاب مقدس به وديعه گذاشته، دلايلي را بيان كرديم كه هركس موفق به درك آنها شود، وي را كفايت مي‌كند. «2»

_____

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 23.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 25.

طبري از اين‌جا به توضيح روش تفسيري خود پرداخته و دراين‌باره فصلي به اين عنوان باز كرده است: «گفتار درباره راههايي كه مي‌توان به شناخت تأويل قرآن رسيد» و در اين فصل براي متن قرآن سه حد قطعي معيّن كرده است:
1- حدّي كه آگاهي تفصيلي از آن مخصوص خداوند است.
2- حدّي كه علم به آن مخصوص پيامبر است، زيرا او امين خدا بر وحي است.
3- حدّي كه براي هر دانشمند لغوي و تفسيري، دسترسي به آن امكان‌پذير است.
در اين حدّ، طبري را مي‌بينيم كه ادامه‌دهنده روش ابن عباس در تفسير به شمار مي‌رود و اين روش را چنين بيان مي‌كند: ما در توضيح راههاي مهمّ تأويل قرآن مي‌گوييم خداوند به پيامبرش فرموده است: وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ «1»، «ما قرآن را بَر تو نازل كرديم تا براي مردم آنچه به سوي آنها فرستاده‌شده بيان كني باشد كه انديشه خود را به كار اندازند»، و نيز فرموده است: وَ ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ «2»، «ما اين قرآن را بر تو نازل نكرديم مگر به منظور اين‌كه براي مردم بيان كني آنچه در آن اختلاف دارند و براي مردم باايمان هدايت و رحمت باشي» و جاي ديگر فرمود: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ «3»، «او خدايي است كه قرآن را بر تو فرستاده، برخي از آن آيات محكم است كه اصل و مرجع ساير آيات آن مي‌باشد و برخي ديگر، آيات متشابه مي‌باشد، آنان كه در دلشان ميل باطل است از پي متشابه مي‌روند تا با تأويل آن، راه فتنه‌گري و شبهه‌اندازي پديد آورند، در صورتي كه تأويل آن را جز خدا كسي نداند و راسخان در علم گويند: ما به قرآن ايمان داريم، تمامش از نزد پروردگارمان آمده، و نمي‌انديشند مگر خردمندان.»

---

(1)- نحل/ 44.
(2)- نحل/ 64.
(3)- آل عمران/ 7.

با توجه به آياتي كه ذكر شد، معلوم مي‌شود كه آيات قرآني و درك تأويل و تفسير آنها سه مرحله دارد:

الف- بعضي آيات هستند كه درك آنها جز با بيان رسول خدا صلي اللّه عليه و اله امكان ندارد و عبارتند از تمام آياتي كه امرهاي ارشادي واجب و مستحب و اقسام گوناگون نواهي و حقوق و حدود الهي و نيز اندازه واجبات و مقادير حقوقي كه برخي از آفريدگان او بر برخي ديگر دارند و ديگر احكام را دربر مي‌گيرد، احكامي كه جز از طريق نشانه‌هايي كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله براي امتش قرار داده تا آنها را به تأويل قرآن راهنمايي كند، مشخص نمي‌شود.

ب- بعضي از آيات قرآني هست كه تأويل و تفسيرش را جز خداي واحد قهار كسي ديگر نمي‌داند و آن آياتي است كه مشتمل بر وقوع حوادث آينده است از قبيل قيام قيامت و وقوع نفخه صور و فرودآمدن حضرت عيسي بن مريم از آسمان و مانند اينها كه هيچ‌كس از تأويل اين آيات آگاه نيست و وقت اين پيشامدها را نمي‌داند مگر از راه علايم و نشانه‌هايي كه ذكر شده است، زيرا خداوند متعال اراده كرده است كه علم اين‌گونه

حوادث تنها در نزد خودش باشد. و به اين مطلب در قرآن تصريح فرموده است:
يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْساها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبِّي لا يُجَلِّيها لِوَقْتِها إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْئَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ اللَّهِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ «1»، «اي رسول ما، از تو درباره روز قيامت مي‌پرسند كه چه وقت فرا مي‌رسد؟ بگو: علم آن، فقط در نزد پروردگارم است و هيچ‌كس جز او نمي‌تواند وقت آن را آشكار كند. و قيام ساعت در آسمان و زمين مسأله سنگيني است و به سوي شما نمي‌آيد مگر ناگهاني. از تو مي‌پرسند كه گويي تو كاملا بدان آگاهي، بگو: علم به آن بي شك نزد خداست، ولي بيشتر مردم آگاهي ندارند.» پيامبر صلي اللّه عليه و اله هرگاه يادي از اين مسائل مي‌كرد، تنها نشانه‌هاي آن را مي‌گفت و وقت دقيق آن را تعيين نمي‌كرد، چنان‌كه وقتي كه از دجّال يادي كرد، به اصحابش فرمود: «اگر دجال وقتي خروج كند كه من در ميان شما باشم، من با او محاجّه و مبارزه خواهم كرد و اگر پس از من خروج كند خدا جانشين من

_____

(1)- اعراف/ 187.

بر شماست.» اين قبيل اخبار كه ذكر آنها از حوصله كتاب بيرون است نشان مي‌دهد كه پيامبر اكرم صلي اللّه عليه و اله به وقت وقوع اين حوادث از نظر تعيين سال و روز علم دقيق نداشت، بلكه خداي- عزّ و جلّ- آمدن آنها را با علايم و وقت آن را با دلايل به آن حضرت شناسانده بود.

ج- برخي از آيات قرآن هست كه هركس به زبان عربي آگاهي داشته باشد، تأويل و تفسير آنها را مي‌فهمد و اين آگاهي، همان تشخيص موقعيت واژگان و شناختن معاني از طريق الفاظي است كه به اين معاني اختصاص يافته است و نيز شناختن موصوفها با صفات مخصوصشان نه صفتهاي ديگر. و اين مقدار از آگاهي را همه مسلمانان عرب زبان دارند. مثلا اگر كسي اين آيه را بشنود: وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ* أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَ لكِنْ لا يَشْعُرُونَ «1»، «هروقت به منافقان گفته مي‌شود: در زمين فساد نكنيد، آنها مي‌گويند: ما اصلاح‌كننده‌ايم، هان، بدان كه آنها مفسدند، ولي شعور آن را ندارند.» هركس مي‌داند كه معناي «افساد» عمل زيان‌آوري است كه تركش لازم است، و «اصلاح» كاري سودمند است كه انجام دادنش شايسته است، اگرچه به‌طور مشخّص نداند كه چه مصاديقي را خدا، افساد دانسته و چه معاني را مصداق اصلاح قرار داده است.

بنابراين، آنچه اهل زبان از واژه تأويل قرآن مي‌فهمند چيزي است كه

پيشتر گفتيم، يعني شناخت معاني از طريق الفاظي كه به اين معاني اختصاص يافته است و شناخت موصوفها به صفتهاي مخصوصشان، نه شناخت احكام و صفات و صورتهايي كه خداوند علم به آنها را به پيامبرش اختصاص داده است. اين امور جز به وسيله بيان پيامبر صلي اللّه عليه و اله درك نمي‌شود. و علاوه بر اينها، اموري وجود دارد كه خداوند علم به آنها را ويژه خود قرار داده است. دراين‌باره، ابن زنّاد از ابن عباس روايت كرده است كه تفسير بر چهار نوع است:
1- وجهي از تفسير كه عرب از سخن خود آن را مي‌فهمد.

_____

(1)- بقره/ 11- 12.

2- تفسيري كه هركس آن را مي‌فهمد.
3- تفسيري كه فقط علما آن را مي‌دانند.
4- تفسيري كه جز خداوند كسي آن را نمي‌داند.
طبري مي‌گويد: منظور ابن عباس از نوع دوم، علم به تمام وجوه تأويل قرآن نيست، بلكه مقصود اين است كه برخي از وجوه تأويل آن را هركسي مي‌داند.
درباره مطلبي كه ياد كرديم خبري هم از رسول خدا نقل شده است. ولي اسنادش به آن حضرت مورد ترديد است. چنان‌كه كلبي از ابو صالح مولاي امّ هاني و او از عبد اللّه بن عباس نقل كرده است كه رسول خدا صلي اللّه عليه و اله فرمود: قرآن بر چهار حرف (- چهار نوع) نازل شده است:
1- حلال و حرام كه هيچ‌كس در ندانستن آن معذور نيست.
2- تفسيري كه خود عربها آن را تفسير مي‌كنند.
3- تفسيري كه دانشمندان آن را درك مي‌كنند.
4- متشابهات قرآن‌كه هيچ‌كس جز خدا آن را نمي‌داند و هركس جز خداوند مدّعي آگاهي نسبت به آن شود، دروغگوست. «1»
مي‌بينيم كه طبري در تفسيرش- پيش از اين راجع به اصالت و اهميّت آن سخن گفتيم- ديدگاه‌ها و تفكراتي را كه در زمان وي و حتّي قبل از او وجود داشته، مطرح مي‌كند و از تفسير به رأي، ديگران را نهي و خود نيز از آن پرهيز مي‌كند. همچنان‌كه در مقابل گرايشهاي فلسفي يا لغزشهاي اهل باطن (صوفيه) در تفسير قرآن، عكس‌العمل نشان مي‌دهد و نيز توجيهاتي را كه برطبق آراي فلسفي و نظريّات ابتدايي انجام مي‌شده- مانند آنچه در اين زمان ميان معتزله معمول است يا عقايد مذهبي كه در نزد شيعه رواج دارد- ردّ مي‌كند.
همچنين، طبري متون روايي را كه از تفسير به رأي نهي مي‌كند در يك فصل تحت عنوان «ذكر برخي اخباري كه در نهي از تفسير به رأي آمده

است» گرد آورده است. از

_____

(1)- تفسير طبري، ج 1، ص 25- 26.

جمله مي‌گويد: از سعيد بن جبير از ابن عباس، از پيامبر صلي اللّه عليه و اله نقل‌شده كه فرمود: هركس قرآن را به رأي خودش تفسير كند، جايگاهش در آتش است.

باز از پيامبر صلي اللّه عليه و اله نقل شده است: هركس قرآن را به رأي خودش يا به آنچه نمي‌داند تفسير كند جايگاهش در آتش است.

عبد الاعلي گويد: سعيد بن جبير از ابن عباس حديث كرده كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود:

هركس درباره تفسير قرآن به آنچه نمي‌داند سخن بگويد جايگاهش آتش خواهد بود.

از سعيد بن جبير از ابن عباس نقل است كه رسول خدا فرمود: هركس در قرآن به رأي خود حرف زند، جايگاهش در آتش باد.

از ابو معمّر نقل شده كه ابو بكر چنين گفته است: كدام زمين مرا در خود جاي مي‌دهد و كدام آسمان بر من سايه مي‌افكند اگر در قرآن بدون علم سخن بگويم.

باز از همين طريق از ابو بكر نقل شده است كه گفت: كدام زمين مرا مي‌پذيرد و كدام آسمان بر من سايه مي‌افكند، اگر در قرآن به رأي خود يا بدون علم سخن بگويم؟

طبري پس از بيان اين اخبار مي‌گويد: اينها همه گواه بر درستي سخن ماست كه تأويل و تفسير بعضي از آيات قرآن، تنها با بيان رسول خدا صلي اللّه عليه و اله يا راهنمايي آن حضرت درك مي‌شود. پس بر هيچ‌كس جايز نيست كه با انديشه خود درباره قرآن سخن بگويد، بلكه چنين شخصي اگر به حق هم برسد، خطاكار است، زيرا از راه يقين نرسيده بلكه از روي گمان و تخمين به آن رسيده است. و كسي كه در دين خدا به گمان سخن بگويد، درباره خدا با اتكاي به علم سخن نگفته و خداوند در كتاب خود، اين عمل را حرام كرده و گفته است: قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَي اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ «1»، «بگو، پروردگارم، اعمال زشت را حرام كرده، خواه آشكارا باشد يا پنهاني و گناه و ستمكاري بناحق را و نيز شرك به خدا را كه بر آن هيچ دليلي نداشته باشيد و اين‌كه چيزي را كه نمي‌دانيد به خدا نسبت دهيد.» پس هركس در آن بخش از آيات قرآن‌كه علم آن مربوط به بيان رسول

_____

(1)- اعراف/ 33.

خداست از خود سخن بگويد، به غير علم سخن گفته هرچند گفتارش موافق چيزي باشد كه خدا از آن آيه اراده كرده است و اين است معناي خبري كه عباس بن عبد العظيم عنبري نقل كرده است.
جندب مي‌گويد: رسول خدا صلي اللّه عليه و اله فرمود: كسي كه در قرآن، به رأي خود سخن بگويد، اگرچه به حق برسد، خطاكار است، يعني در عمل خود كه گفتار به رأي است و از روي علم نيست، گناهي مرتكب‌شده كه خدا آن را نهي كرده و از آن برحذر داشته است. «1»
بنابراين، طبري اين اخبار را كه از تفسير به رأي منع مي‌كند، شاهد بر اين عقيده خود مي‌داند كه مفسّر نبايد از حدود خود تجاوز كند. پس تفسير به رأي اين است كه مفسّر در تفسير متن قرآن از حدّ توان خود فراتر رود و به محدوده‌اي وارد شود كه خداوند به خود اختصاص داده است يا به مرزي پايين‌تر از اين قدم گذارد كه فقط خاص پيامبر صلي اللّه عليه و اله است.
اين بود ديدگاهي كه در عصر طبري رواج داشت و تفسير به رأي را منع مي‌كرد.
در مقابل اين جريان، گرايش ديگري وجود دارد كه انسان را به تفسير قرآن تشويق مي‌كند و در اين عرصه، بزرگاني مشاهده مي‌شوند كه به علم و فقاهت شهرت داشته‌اند و دراين‌باره نيز طبري عنوان فصلي از كتابش را چنين آورده است: «در بيان رواياتي كه مفسّران را به تفسير قرآن تشويق مي‌كند و نيز كساني از صحابه كه قرآن را تفسير مي‌كرده‌اند» بعضي ازاين روايات چنين است:
اعمش از شقيق بن مسعود نقل كرده است كه بعضي از ما چنان بودند كه هرگاه ده آيه از قرآن مي‌آموختند از آن ردّ نمي‌شدند، مگر اين‌كه معاني آن را ياد مي‌گرفتند و به مضمون آن عمل مي‌كردند.
عطاء از ابو عبد الرّحمان نقل مي‌كند، كساني كه به ما قرآن مي‌آموختند، براي ما نقل كردند كه آنان، قرآن را از پيامبر آموخته‌اند و هرگاه ده آيه از قرآن ياد مي‌گرفتيم،

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 27.

دست از آن برنمي‌داشتيم؛ مگر اين‌كه بدان عمل مي‌كرديم، پس قرآن و عمل به آن را با هم آموختيم.
اعمش از مسلم از مسروق نقل مي‌كند كه عبد اللّه بن عباس گفته است: سوگند به خدايي كه معبودي جز او نيست، هيچ آيه‌اي از كتاب خدا نازل نشده است مگر آن‌كه من مي‌دانم كه در چه مورد نازل شده است و اگر

جايي را بدانم كه كسي در آن‌جا نسبت به كتاب خدا از من عالمتر است، بي‌درنگ با مركبهاي سواري به آن‌جا خواهم رفت.
اعمش از مسلم از مسروق نقل كرده است كه عبد اللّه بن عباس سوره قرآن را براي ما مي‌خواند، سپس به حديث درباره آن مي‌پرداخت و تمام روز آن را براي ما تفسير مي‌كرد.
ابو معاويه از اعمش از شقيق نقل كرده است كه گفت: ابن عباس مرا براي سفر حجّ به خدمت خود گرفت و در آن جا خطبه‌اي خواند كه اگر ترك و رومي آن را مي‌شنيدند همه اسلام مي‌آوردند، سپس سوره روم را بر مردم خواند و به تفسير آن پرداخت.
سفيان از اعمش از ابو وائل شقيق بن سلمه نقل مي‌كند كه ابن عباس سوره بقره را خواند و به تفسير آن پرداخت. پس مردي گفت: اگر مردم ديلم اين مطالب را مي‌شنيدند، اسلام مي‌آوردند.
جعفر از سعيد بن جبير نقل مي‌كند كه گفت: كسي كه قرآن بخواند و آن را تفسير نكند مثل شخص نابينا يا مانند باديه‌نشين است.
ابن عيّاش اعمش، از ابو وائل نقل مي‌كند: ابن عباس امير حاج شد، پس براي حاجيان خطبه خواند و بر روي منبر سوره نور را قرائت كرد. به خدا سوگند اگر آن را تركها مي‌شنيدند مسلمان مي‌شدند. پس به او گفتند: از عاصم دراين‌باره براي ما حديث بگو، ابن عباس ساكت شد.
ابن ادريس مي‌گويد: از ابن اعمش شنيدم كه از شقيق نقل كرد كه گفت: ابن عباس را ديدم سرپرست حاجيان شده سوره نور را بر منبر خواند و به تفسير آن پرداخت و اگر روميان آن را مي‌شنيدند اسلام مي‌آوردند.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 418
طبري ضمن استفاده ازاين روايات كه تفسير قرآن را تبليغ مي‌كند، آياتي از قرآن مي‌آورد كه اين اخبار را تقويت مي‌كند و قرآن و احاديث دلايل محكمي است كه طبري به آن وسيله با نظريه منع تفسير به مقابله مي‌پردازد و مي‌گويد: در بعضي از آيات، خداوند متعال بندگانش را به عبرت گرفتن از قرآن و مواعظش وادار مي‌كند كه از جمله آنها اين آيات است: كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ مُبارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آياتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبابِ «1»، «اين قرآن كتابي مبارك است كه بر تو، نازل كرديم تا امّت در آياتش بينديشند و خردمندان متذكّر حقايق آن شوند.»
وَ لَقَدْ ضَرَبْنا لِلنَّاسِ فِي هذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ* قُرْآناً عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ «2»، «ما در اين قرآن براي هدايت مردم، از هرگونه مثلهاي روشن آورديم، باشد كه خلق به ياد حقايق آن افتند، در حالي كه اين قرآن، قرآن عربي (فصيح) است كه در آن هيچ نادرستي وجود ندارد، باشد كه مردم پرهيزگار شوند.» و ديگر آياتي كه خداوند بندگانش را به پند گرفتن از مثلهاي آيات قرآن و اندرز گرفتن از

موعظه‌هايش امر و تشويق كرده است. امّا خود اين آيات دلالت بر اين دارد كه شناخت تأويل و تفسير آياتي بر مردم واجب است كه از حيطه دانش آنها بيرون نباشد، زيرا محال است به كسي گفته شود: از اين سخن پند بگير، در حالي كه حقيقت آن از دايره علم او خارج باشد، مگر اين‌كه معناي امر در اين موارد، اين باشد كه انسان مكلّف بايد نخست حقايق آن را بياموزد و درك كند، سپس در آن بينديشد و از آن پند بگيرد. همچنين در عبرتها و حكمتها و مثلها و مواعظ قرآني روا نيست به كسي امر شود، مگر اين‌كه وي به معاني بيان قرآن و به زبان و سخن عرب آشنايي داشته باشد و امّا كساني كه از اين معارف، آگاهي ندارند بر آنها واجب است كه اوّل آنها را بياموزند و آن‌گاه در آن تدبّر كنند و از حكمتها و عبرتهايش پند بگيرند.
با توجه به اين مطالب، معلوم مي‌شود كه دستور خداوند به بندگانش به تدبّر در قرآن و تشويق آنها بر عبرت گرفتن از مثلهاي آن، خطاب به كساني نيست كه نسبت به

---

(1)- ص/ 29.
(2)- زمر/ 27- 28.

آنچه مأمور شده‌اند جاهل باشند، بلكه براي كساني است كه به آن علم دارند و آگاهي اين گروه به آياتي محدود مي‌شود كه خدا علم آفريدگانش را نسبت به آن ممنوع نكرده است، نه آياتي كه خدا احاطه علمي به آن را ويژه خود قرار داده است كه ويژگيهاي اين آيات را پيش از اين بيان كرديم.
با اين مقدّمات، نظريه كساني كه تفسير مفسّران را در زمينه آياتي از قرآن- كه خدا علم به آن را براي بندگانش ممنوع نساخته- روا نمي‌دانند، از اعتبار ساقط است. «1»
نكته‌اي كه باقي‌مانده، اين است كه طبري اخبار منسوب به پيامبر صلي اللّه عليه و اله يا صحابه و يا تابعين را كه همگي در اطراف يك موضوع يعني منع از تفسير قرآن مي‌چرخند، مورد مناقشه قرار مي‌دهد و به دليل تأثير خطرناكي كه اين اخبار در روحيه مسلمانان دارد و چنان‌كه شأن دانشمندان محقّق و بي‌طرف است، اين روايات را با استناد به راويانشان نقل مي‌كند و آنها را در فصلي تحت عنوان: «ذكر بعضي اخبار كه در تفسير آنها منكران نظريه جواز تأويل و تفسير قرآن به اشتباه افتاده‌اند» گرد مي‌آورد.
هشام بن عروه از پدرش، از عايشه نقل كرده كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله هيچ قسمت از قرآن را تفسير نمي‌كرد، مگر آيات معدودي را كه جبرئيل، علم آن را به وي آموخته بود.

حماد بن زيد از عبيد اللّه بن عمر نقل كرده است كه گفت: فقهاي مدينه را چنان ديدم كه تفسير قرآن را كاري عظيم و خطرناك مي‌شمردند، از جمله آنها سالم بن عبد اللّه و قاسم بن محمّد و سعيد بن مسيّب و نافع مي‌باشند.
مالك بن انس از يحيي بن سعيد نقل كرده است كه گفت: شنيدم مردي راجع به آيه‌اي از قرآن از سعيد بن مسيّب سؤال كرد. او گفت: درباره قرآن هيچ چيز نمي‌گويم.
مالك از يحيي بن سعيد و او از سعيد بن مسيّب نقل كرده است كه هرگاه تفسير آيه‌اي از قرآن، از او سؤال مي‌شد مي‌گفت: من درباره قرآن چيزي نمي‌گويم.
از ليث شنيدم كه از يحيي بن سعيد و او از پسر مسيب نقل مي‌كرد كه او درباره علوم قرآني سخن نمي‌گفت.

_____

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 27- 29.

ابن سيرين گفت: از عبيده سلماني درباره آيه‌اي سؤال كردم. او گفت: بر تو باد درستي، زيرا كساني كه قرآن را به معاني نازل شده مي‌دانستند از دنيا رفته‌اند.
از ايّوب و ابن عون، از محمّد نقل شده است كه گفت: از عبيده درباره آيه‌اي از قرآن سؤال كردم گفت: كساني كه مي‌دانستند كه قرآن به چه معاني نازل شده است از دنيا رفته‌اند، از خدا بپرهيز و بر تو باد، راستي و درستي.
از ايّوب از ابو مليكه نقل شده است كه از ابن عباس درباره آيه‌اي سؤال شد كه اگر از يكي از شما چنين سؤالي مي‌شد آن را جواب مي‌داد، امّا او از گفتن خودداري كرد.
از مهدي بن ميمون از وليد بن مسلم نقل شده كه گفت: طلق بن حبيب پيش جندب ابن عبد اللّه آمد و از او درباره آيه‌اي از قرآن سؤال كرد، جندب به او گفت: از تو مي‌خواهم كه اگر مسلماني دست از من برداري يا گفت: مي‌خواهم با من هم‌صحبت نشوي!
عبد اللّه بن شوذب گفت: يزيد بن ابي يزيد مرا حديث كرد كه ما از سعيد بن مسيّب كه از همه داناتر بود، درباره حلال و حرام سؤال مي‌كرديم. امّا وقتي كه از تفسير آيه‌اي از قرآن پرسيديم، سكوت كرد. گويي به كلّي نشنيده است.
شعبه از عمرو بن عروه به ما خبر داد كه مردي از سعيد بن مسيّب درباره آيه‌اي از قرآن سؤالي كرد. سعيد گفت: از آيه قرآن از من چيزي نپرس، بلكه از كسي بپرس كه گمان مي‌كند چيزي از قرآن بر او پوشيده نيست

يعني عكرمه.
شعبه از عبد اللّه بن ابو سفر نقل مي‌كند كه شعبي گفت: به خدا سوگند هيچ آيه‌اي از قرآن نيست مگر اين‌كه درباره آن از رسول خدا صلي اللّه عليه و اله سؤال كرده‌ام، امّا اين آيات از خداست نه از بشر و فهمش مشكل است.
ابن عليّه از صالح، يعني ابن مسلم نقل كرده است كه مردي از قول شعبي گفته است: سه چيز است كه هرگز تا دم مرگ درباره آنها سخن نمي‌گويم و آنها عبارتند از:
تفسير قرآن، روح و رأي (اجتهاد در مسائل) و هر چيزي كه مانند اينها باشد.
طبري اين اخبار را مورد مناقشه قرار داده و نخست به روايتي كه از پيامبر صلي اللّه عليه و اله نقل

شده پرداخته و گفته است:
الف- خبري كه از رسول اكرم صلي اللّه عليه و اله روايت شده كه آن حضرت جز آيات معدودي از قرآن را تفسير نمي‌كرده، مؤيد گفتار گذشته ماست، يعني منظور تفسير برخي از آيات قرآن است كه جز با بيان پيامبر صلي اللّه عليه و اله قابل درك نيست و آنها آياتي است كه دربردارنده امر و نهي و حلال و حرام و حدود الهي و واجبات او و ساير مقرّرات ديني است كه در ظاهر آيات به‌طور مجمل ذكر شده و بندگان خدا به تفسير آنها نيازمندند و علم به تأويل آنها جز با توضيح رسول اكرم صلي اللّه عليه و اله كه از سوي خدا بر زبانش جاري مي‌شود، حاصل نمي‌شود و نيز ساير حكمتهايي كه آيات قرآن دربردارد و خداوند بيان آنها را از وظايف پيامبرش قرار داده است و رسول خدا هم تأويل اين آيات را با وحي الهي و تعليم خدا كه توسط جبرئيل يا ديگر فرشتگان بر او نازل مي‌شود، بيان مي‌دارد.
آياتي كه رسول خدا صلي اللّه عليه و اله با تعليم جبرئيل براي اصحابش تفسير مي‌كرد، چند آيه‌اي بيش نبوده است، امّا برخي از آيات كه قبلا يادآوري كرديم، آياتي است كه خداي متعال علم به آن را ويژه خود قرار داده و هيچ كدام از فرشتگان مقرّب و پيامبران مرسل را بر آن آگاه نكرده، ليكن آنان ايمان دارند كه اين آيات از نزد خداست و جز خودش كسي تأويل آن را نمي‌داند؛ امّا آن مقدار از آيات كه بايد بندگانش تفسير آنها را بدانند، پيامبرشان به وسيله جبرئيل براي آنان بيان كرده است و همين است معناي آنچه خداوند به پيامبرش دستور داده كه براي مردم بيان كند- و چنين فرموده است: وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ «1»، «و بر تو قرآن را نازل كرديم، تا بر امّتت آنچه فرستاده شده بيان كني، باشد كه خرد و انديشه را به كار گيرند». اگر مقصود از

خبري كه از رسول خدا نقل شده- مبني بر اين‌كه چيزي از قرآن جز آيات معدودي را تفسير نمي‌كرد- همان باشد كه به ذهن نادانها مي‌آيد، يعني اين‌كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله از قرآن جز آياتي چند و كلماتي معدود را تفسير نمي‌كرده، معناي آيه اين خواهد بود كه قرآن بر پيغمبر صلي اللّه عليه و اله نازل شده، ولي او از بيان آن براي مردم خودداري كرده است، در حالي كه

_____

(1)- نحل/ 44.

فرمان خداوند اين است كه آنچه بر پيامبر نازل شده بايد به مردم ابلاغ و اعلان كند و براي آنها توضيح دهد تا حجّتي باشد بر اين‌كه آن حضرت تبليغ خود را انجام داده و فرمان خدا را به جا آورده است؛ اگر ما خبر ابن مسعود را مبني بر اين‌كه «هركدام از ما ده آيه از قرآن مي‌آموخت، از آن نمي‌گذشت تا به معاني آن دست يابد و به آن عمل كند»، صحيح بدانيم، به جهالت كسي پي‌مي‌بريم كه مي‌گويد: معناي خبر عايشه آن است كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله تنها چند آيه را براي امت تفسير كرد، زيرا معناي اين خبر آن است كه آن حضرت براي امّتش مقدار اندكي از قرآن را تفسير مي‌كرد، نه اين‌كه به كلّي از تفسير آن منع كرده باشد. به علاوه خبري كه از عايشه رسيده از لحاظ سلسله سند مورد اعتماد نيست، زيرا از جمله راويان، جعفر بن محمد زبيري است كه در ميان اهل اثر، معروفيّتي ندارد.

بنابراين، طبري بحث در تفسير قرآن را چنين مطرح مي‌كند كه دانستن برخي از آيات در محدوده علم خداست و بعضي در انحصار رسول او و بعضي از آيات در محدوده بندگان خداست كه تفسيرش را مي‌فهمند و خداوند علم چند آيه را براي خود برگزيده و تفسير و بيان معاني آيات معدودي را به پيامبرش اختصاص داده و آيات زيادي نيز در قرآن وجود دارد كه تفسير آن در محدوده بندگان خداست، آنان كه از علوم تفسيري آگاهي دارند و برايشان مجال تحقيق و بحث و گفتگوست.

طبري با اين تكرار و پافشاري بر انديشه خود كه پيشتر در بحث روش عمومي تفسيري‌اش بيان شد، به ضعفهاي اسناد اين خبر مرفوع به رسول اكرم اشاره مي‌كند و توضيح مي‌دهد.

او پس از تحقيق در اخباري كه از رسول خدا صلي اللّه عليه و اله درباره منع از تفسير قرآن نقل شده، سخنان صحابه و تابعان را كه در اين زمينه بيان شده مورد بررسي قرار مي‌دهد.

ب- و امّا روايتهايي كه از تابعان در مورد خودداري آنها از تأويل قرآن نقل كرديم، عمل كسي كه از تأويل خودداري كرده همانند كسي است كه از فتوا دادن در پيشامدها و حوادث خودداري مي‌كند، با اين‌كه مي‌داند خداوند

پيامبرش را پس از اين‌كه دين را به
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 423
وسيله او براي بندگانش كامل كرد از دنيا برد و نيز پس از آن‌كه وي دريافت كه براي خداوند درباره هر پيشامد و حادثه‌اي، حكمي وجود دارد خواه نصي درباره اين حكم باشد و خواه نباشد. بنابراين، خودداري صحابي و يا تابعي از فتوا دادن، بدين معنا نيست كه او منكر وجود حكم خداوند در ميان بندگانش باشد بلكه خودداري او از اين جهت است كه مي‌ترسد اجتهادش به جايي برسد كه خداوند عالمان را از ورود به آن جا بازداشته است. خودداري برخي از علماي گذشته، از تأويل و تفسير قرآن نيز از همين قبيل است، زيرا از آن مي‌ترسيدند كه نتوانند در آنچه مكلّف هستند به حقيقت برسند، نه اين‌كه فكر كرده باشند از تأويل و تفسير آن در ميان دانشمندان امّت خبري نيست. «1»
بنابراين، خودداري صحابه يا تابعين از تفسير كردن قرآن به علّت پارسايي و بيم از افتادن در خطا به هنگام تفسير بوده است و بدين‌سبب، طبري انديشه مبالغه‌آميزي را كه به كلّي از تفسير قرآن منع مي‌كند به همان روشي برمي‌گرداند كه خود در پرتو مباحثات فكري و مقايسه‌اي دارد.
طبري آن‌گاه كه به بحث تفسير روايي مي‌پردازد، برطبق روش علمي خود چهره مفسّران روايي را با آيينه نقد و تحقيق به ما مي‌نمايانند. اين روش، روشي اصيل در ميان اهل حديث مي‌باشد، زيرا آنها بعضي راويان حديث را مورد انتقاد قرار مي‌دهند و ردّ مي‌كنند و برخي را مي‌پذيرند. طبري در تاريخ تفسير، به اين امر عظيم همّت گمارده است، زيرا در همان زمان كه مالك بن انس احاديث فقه را در كتاب موطّأ از هم جدا و به بابهايي تقسيم كرده بود و نويسندگان طبقات و اهل سير، احاديث مربوط به سيره پيامبر صلي اللّه عليه و اله و حوادث اسلامي و شرح حال صحابه و تابعين را جدا و منظّم ساخته بودند؛ طبري نيز به تفكيك احاديث تفسيري و تصفيه آنها پرداخت. و اين كار انتقادي خود را با تنظيم يك نمودار از احكامي آغاز كرد كه به نفع و يا بر زيان مفسّران روايي پيش از خودش بود. اين موضوع را در فصلي از كتابش تحت اين عنوان آورده است: «اخباري درباره مفسّراني كه دانش تفسيري آنان مورد قبول يا انكار بوده است.»

_____

(1)- تفسير طبري، ج 1، ص 29- 30.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 424
در اين فصل ابتدا از كساني كه كار تفسيري آنان مورد پسند بوده ياد مي‌كند و از جمله به اظهار نظرهايي كه درباره ابن عبّاس و مجاهد شده مي‌پردازد كه از اين قبيل است:
از مسلم نقل كرده‌اند كه عبد اللّه بن مسعود گفته است: ابن عبّاس مفسّر

خوبي براي قرآن است و دو حديث ديگر به همين مضمون براي ابن عباس، از مسروق، از ابن مسعود نقل شده است.
عثمان ملكي از ابي مليكه نقل كرده است: مجاهد را ديدم كه از ابن عباس درباره تفسير قرآن سؤال مي‌كرد، در حالي‌كه تنها من آن‌جا بودم. ابن عباس به او مي‌گفت:
بنويس. و به اين ترتيب تمام تفسير قرآن را از او سؤال كرد.
ابان بن صالح از مجاهد نقل مي‌كند كه گفت: سه دور قرآن را از اول تا آخر بر ابن عباس خواندم در حالي‌كه در هر آيه مي‌ايستادم و درباره تفسير آن از وي سؤال مي‌كردم.
ابو بكر حنفي گفت: از سفيان ثوري شنيدم كه مي‌گفت: هرگاه از مجاهد چيزي درباره تفسير قرآن شنيدي، تو را كافي است.
اما ضحّاك و ابو صالح باذان و سدّي و كلبي، مأخذ تفسيري آنها از اموري است كه در ذيل نقل مي‌شود:
شعبه از عبد الملك بن ميسره نقل كرده است كه ضحّاك با ابن عباس ملاقات نداشت، بلكه فقط سعيد بن جبير را در ري ديده و علم تفسير را از او آموخته است.
شعبه از مشّاش نقل كرده كه گفت: از ضحّاك پرسيدم: آيا از ابن عبّاس چيزي درباره تفسير قرآن شنيده‌اي؟ او گفت: نه.
زكريّا براي ما حديث كرد كه شعبي پيش ابو صالح باذان مي‌آمد و گوشش را مي‌گرفت و مي‌كشيد و مي‌گفت: تو قرآن را تفسير مي‌كني، در حالي‌كه قرآن نمي‌خواني؟
سعيد بن جبير براي من از ابن عباس نقل كرد كه گفت: خدايي كه به حق حكم مي‌كند مي‌تواند پاداش نيكي و بدي را بدهد. بدرستي كه خدا شنوا و بيناست. حسين گفت: به اعمش گفتم كلبي نيز چنين براي من حديث كرد، جز اين‌كه او گفت: خدا

مي‌تواند بدي را با بدي مجازات كند و نيكي را ده برابر پاداش دهد. اعمش گفت: اگر آنچه نزد كلبي است نزد من مي‌بود از من كوچكترين تقصيري صادر نمي‌شد (منظور عظمت كلي نزد اعمش مي‌باشد.)
صالح بن مسلم گفت: شعبي بر سدّي وارد شد، در حالي‌كه وي تفسير مي‌گفت.
شعبي گفت: اگر كفل خود را طبل قرار دهي و بر آن بزني، بهتر از اين است كه بنشيني و تفسير قرآن بگويي!
مسلم بن عبد الرّحمان نخفي گويد: من با ابراهيم بودم، او سدّي را ديد و به من گفت: آگاه باش، او قرآن را به شيوه آن گروه تفسير مي‌كند.
طبيعي است كه وقتي باب انتقاد در امري باز شود، انديشه‌هاي گوناگوني

به وجود مي‌آيد و آن‌گاه كه گرايش كلبي در تفسير قرآن، گروهي را خوش نيايد، ديگران روش ديگري را پيش خواهند گرفت.
از سعيد بن بشير شنيدم از قتاده نقل كرد كه مي‌گفت: كسي را نديدم كه در زمينه تفسير با كلبي هم‌رأي باشد.
طبري هم در اين زمينه نظريه‌اش را به ما نگفته است، زيرا او بي‌دليل سخن نمي‌گويد و به اجمال حرفي نمي‌زند، امّا وقتي اين مفسّران و ديگران بعضي آيات قرآن را تفسير مي‌كنند، خواهيم ديد كه چگونه طبري به انتقاد از آنها مي‌پردازد، يعني در جاي خود از آنها انتقاد مي‌كند و اين ردّ و ايرادها را در سراسر سي جزء از تفسيرش پراكنده مي‌سازد.
به‌علاوه، او به اين اجمالي كه در آغاز، چهره تفسير او را، احاطه كرده است، پايان مي‌دهد و تفسيرش را به سه مرحله به قرار زير تقسيم مي‌كند: مرحله‌اي كه تنها براي خداست و مرحله‌اي كه براي پيامبر است و مرحله ديگر كه براي اهل كفايت از بندگان خدا مي‌باشد و در اين مرحله اخير بيان مي‌كنيم كه طبري فرهنگي را توضيح مي‌دهد كه سزاوار است مفسّر قرآن آن را محور كار خود قرار دهد، طبري مي‌گويد: در بخشهاي گذشته كتابمان درباره انواع تأويل قرآن گفتيم. تأويل تمام قرآن، سه نوع دارد:
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 426
الف- تأويلي كه هيچ‌كس را امكان وصول به آن نيست و آن، موردي است كه خداوند علم آن را به خود اختصاص داده و از همه آفريدگانش آن را مخفي مي‌كند و اين مورد، تعيين اوقات اموري است كه خداوند در كتاب خود وقوع آن را خبر داده است از قبيل زمان وقوع قيامت و هنگام فرود آمدن عيسي بن مريم از آسمان و وقت طلوع خورشيد از مغرب و موقع نفخ صور و غير اينها.
ب- تأويلي كه علم به تفسير آن ويژه پيامبر صلي اللّه عليه و اله است، نه ساير امّت. و آن چيزهايي است كه نياز به دانستن تأويل و تفسير آن است.
ج- نوع سوم چيزهايي است كه علم آن نزد كساني است كه اهل زبان باشند همان زباني كه قرآن به آن نازل شده و رسيدن به مرحله تأويل و دستيابي به رموز آيات، تنها از اهل زبان ميسّر است.
بنابراين، در اين مورد از تفسير و تأويل قرآن‌كه مربوط به بندگان خداست، شايسته‌ترين مفسّران در رسيدن به حق، كساني هستند كه دليلشان روشنتر باشد و تأويل قرآن را تنها به رسول خدا صلي اللّه عليه و اله مستند بدانند نه به ساير امّت. قرآن را به وسيله اخبار آن حضرت تفسير كنند، اخباري كه از طريق استفاضه يا از راه نقل عدول و يا از راه علامتي كه ثابت شده و بر صحّت آن خبر، نصب گرديده باشد.
امّا در مورد آياتي كه درك تفسير آنها از راه علم عربي است، اثبات اين

تفسير يا از راه استشهاد به اشعار مشهور است و يا از راه گفتار و گويشهاي معروف و مشهور. حال، اين مفسّر هركس باشد، اهميّتي ندارد، مهم آن است كه اين آيات، از گفته‌هاي گذشتگان صحابه و پيشوايان و جانشينان آنها از تابعين و دانشمندان امّت خارج نباشد. «1»
بالاخره چنان‌كه مي‌بينيد، طبري مي‌خواهد روش ابن عبّاس در تفسير را ادامه دهد يعني از لغت كمك مي‌گيرد و به نصوص ادبي عربي، استناد مي‌كند و از مرز روايات تجاوز نمي‌كند.
طبري آيه‌اي را كه در تفسير آن آراي گوناگوني است، مورد تحقيق قرار مي‌دهد و

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 30- 32.

مطابق روش خود، انديشه‌هاي مختلف را يادآور مي‌شود تا به نظريه‌اي دست يابد كه پيوسته به آن توجّه دارد و در ذهن خود مي‌پروراند. چنان‌كه مي‌گويد:
اهل تفسير در تأويل آيه: مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ «1»، ديدگاههاي گوناگوني ابراز كرده‌اند كه آيات محكم و متشابه چيست؟
او اين اقوال را به ترتيب زير نقل كرده است:
1- بعضي مفسّران گفته‌اند: آيات محكم آياتي است كه مورد عمل واقع مي‌شوند و ناسخ مي‌باشند و يا اين‌كه آيات محكم اثبات‌كننده احكام، و متشابهات آياتي است كه عمل به آنها متروك است و آنها آيات نسخ شده مي‌باشند و گويندگان اين قول را چنين نقل مي‌كند:
الف- عوّام از ارباب حديث در آيه مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ از ابن عباس نقل كرده كه از جمله محكمات سه آيه‌اي است كه از قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ، آيه 151 سوره انعام شروع و به لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (آيه 153) ختم مي‌شود و نيز در سوره بني اسرائيل از آيه 23 وَ قَضي رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ تا آيه 111 كه آخر سوره است.
ب- از علي بن ابي طلحه از ابن عبّاس نقل شده كه مراد از آيات محكم در آيه:
هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ ... آيات ناسخ و بيان كننده حلال و حرام و حدود و فرايض قرآن و چيزهايي است كه به آنها عمل مي‌شود و درباره «و اخر متشابهات» مي‌گويد: مراد از متشابهات، آيات نسخ شده با تقديم و تأخيرها و امثال و اقسام آن است و نيز آن‌چه به آن ايمان آورده مي‌شود، ولي مورد عمل قرار نمي‌گيرد.
محمد بن سعيد از پدرش و او از عمويش و او از پدرش، او نيز از پدرش و او از ابن عباس نقلِ كرده است: مِقصود از محكمات در آيه هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ

عَلَيْكَ الْكِتابَ، تا، وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ أُمُّ الْكِتابِ است كه به عنوان ناسخ مورد اعتقاد و عمل قرار مي‌گيرد و مراد از متشابهات، آيات نسخ شده‌اي است كه مورد عمل قرار نمي‌گيرد.

_____

(1)- آل عمران/ 7.

ج- ابن مسعود از گروهي از ياران پيامبر صلي اللّه عليه و اله نقل مي‌كند: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ، تا، كلّ من عند ربّنا، مقصود از آيات محكمات، ناسخهايي است كه مورد عمل قرار مي‌گيرد و متشابهات، آياتي مي‌باشد كه نسخ شده است.

د- سعيد از قتاده درباره آيه: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ، نقل مي‌كند كه: محكمات، آياتي هستند در مورد احكام حلال و حرام خداوند كه ناسخ آيات ديگرند و مورد عمل واقع مي‌شوند، امّا متشابهات آيات نسخ شده‌اي، هستند كه به آنها عمل نمي‌شوند ولي مورد ايمان و اعتقاد قرار مي‌گيرند.

معمّر نيز به نقل از قتاده در مورد محكمات مي‌گويد: محكم آيه‌اي است كه به آن عمل مي‌شود.

ه- ابن ابي جعفر از پدرش و او از ربيع نقل مي‌كند: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ، محكمات، آيات ناسخي هستند كه به آنها عمل مي‌شود و متشابهات به آياتي گفته مي‌شود كه به آنها عمل نمي‌شود ولي ايمان آورده مي‌شود.

و- جويبر از ضحّاك درباره آيات مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ مي‌گويد: اينها آيات نسخ‌كننده هستند و أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ آياتي هستند، منسوخ و فقط براي تلاوت است.

سلمة ابن نبيط نيز از ضحّاك بن مزاحم نقل كرده است كه محكم آيه‌اي است كه نسخ نشده و متشابه، نسخ شده است.

2- گروهي ديگر در تعريف آيات محكم و متشابه گفته‌اند: آيات محكم آياتي هستند كه خداوند حكم حلال و حرامش را در آنها بيان كرده و آيات متشابه آياتي هستند كه هرچند الفاظ آنها با يكديگر مختلف است، ليكن معاني بعضي از آنها با برخي ديگر مشابهت دارد. كساني كه اين انديشه را اظهار كرده‌اند عبارتند از:

ابن ابي نجيح كه از مجاهد نقل كرده است: آيات محكمات آياتي هستند كه احكام حلال و حرام در آنها بيان‌شده و آنچه غير از اين باشد متشابه است كه بعضي از

آنها بعضي ديگر را تصديق مي‌كنند از قبيل:

... وَ ما يُضِلّ بِهِ إِلّا الْفاسِقِينَ «1»، «خدا به وسيله قرآن، گمراه نمي‌سازد، مگر فاسقان را.»
... كَذلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَي الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ «2»، «خداوند اين‌چنين، پليدي را بر افراد بي‌ايمان قرار مي‌دهد.»
... وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً وَ آتاهُمْ تَقْواهُمْ «3»، «كساني كه راه يافته‌اند، خداوند بر هدايتشان مي‌افزايد و روح تقوا به آنها مي‌بخشد.»
شبل نيز از ابو نجيح و او از مجاهد، مانند همين مطلب را نقل كرده است.
3- برخي ديگر چنين گفته‌اند: محكمات آياتي هستند كه جز يك وجه از تأويل احتمال ديگري در آن نمي‌رود، امّا متشابه احتمال چند وجه در آن وجود دارد و طرفداران اين نظريه مي‌گويند: محمد بن جعفر بن زبير درباره آيه: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ گفته است: در آيات محكمات: حجت پروردگار و عصمت بندگان و دفع دشمنان و از بين بردن باطل است و در آنها تحريف وجود ندارد و از وضع اولي‌شان هيچ‌گونه تغييري نيافته‌اند و درباره متشابهات مي‌گويد: در آنها شبهه تحريف و تغيير وجود دارد و خداوند با اين آيات بندگانش را مي‌آزمايد چنان‌كه آنها را در مسائل حلال و حرام آزمايش مي‌كند و آنها هرگز از حق منحرف نمي‌شوند و به باطل روي نمي‌آورند.
4- جمعي ديگر گفته‌اند: معناي محكم چيزي است كه خدا در آن حكم قطعي صادر كرده است از قبيل آيات قرآني و داستانهاي امتها و رسولاني كه براي آنها فرستاده شده‌اند، در حالي كه محمد صلي اللّه عليه و اله و امّتش را نيز به آنها پيوند داده است، امّا آيات متشابه، آياتي هستند كه الفاظ آنها با يكديگر همانند باشند از قبيل داستانهاي مكرّر پيامبران و امتها در سوره‌هاي قرآن‌كه بعضي با الفاظ متّفق و معاني مختلف و برخي برعكس، با

_____
(1)- بقره/ 26.
(2)- انعام/ 125.
(3)- محمّد/ 17.

معناي متفق و الفاظ مختلف تكرار شده‌اند. كساني كه اين نظريه را اظهار داشته‌اند چنين استدلال مي‌كنند:
ابن وهب گفته است: ابن زيد آيه: كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ «1» را خواند و گفت درباره رسول خدا صلي اللّه عليه و اله 24 آيه از آيات محكم و درباره نوح عليه السّلام نيز 24 آيه ذكر شده است و مي‌افزايد: اينها از خبرهاي غيبي است، بعد آيه: وَ إِلي عادٍ «2» را، تا وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ «3» قرائت كرد و از آن گذشت و سپس داستان صالح و

ابراهيم و لوط و شعيب را ذكر كرد و از آن نيز گذشت و گفت: اين امور يقيني است و همين است معناي «احكمت آياته ثمّ فصلت ....»
وي مي‌گويد آيات متشابه مانند داستان موسي است كه در جاهاي متعدد يادشده و همه به يك معنا و باهم متشابه‌اند از قبيل: اسلك فيها، إحمل فيها و اسلك يدك، أدخل يدك، و حيّة تسعي، ثعبان مبين ....
نيز مي‌گويد: قرآن داستان هود را در ده آيه متشابه بيان كرده و هريك از صالح و ابراهيم و لوط را در هشت آيه و شعيب را در سيزده آيه و موسي را در چهار آيه متشابه آورده و همه آيات در اين سوره حكمي است ميان پيامبران و امّتهايشان و اين آيات در سوره هود به صد آيه مي‌رسد و بعد فرموده است: ذلِكَ مِنْ أَنْباءِ الْقُري نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْها قائِمٌ وَ حَصِيدٌ «4»، «اينها خبرهاي شهرهايي است كه داستانش را براي تو بيان مي‌كنيم كه برخي هنوز آبادند و برخي به كلّي ويران گرديده» و مي‌گويد: كساني كه خدا مي‌خواهد آنها را بيازمايد يا گمراهشان كند، در برابر آيات متشابه مي‌گويند: اينها چيست؟ چرا چنين نيست و چرا چنان نيست و اشكال‌تراشي مي‌كنند.
5- گروه پنجم مي‌گويند: آيات محكم قرآن آياتي هستند كه دانشمندان تأويل آنها را بدانند و به معنا و تفسير آنها آشنا باشند و آيات متشابه به آياتي گفته مي‌شود كه هيچ كس راهي براي دانستن آنها ندارد و از چيزهايي است كه خداوند علم آن را ويژه خود

_____

(1)- هود/ 1.
(2)- هود/ 50.
(3)- هود/ 52.
(4)- هود/ 100.

قرار داده است مانند آگاهي از وقت خروج عيسي بن مريم و وقت طلوع خورشيد از مغرب و قيام قيامت و نابودي دنيا و جز اينها كه هيچ‌كس به اين امور آگاهي ندارد.
اين دانشمندان مي‌گويند: از جمله آياتي كه خداوند آنها را جزء متشابهات دانسته حروف مقطّعه اوايل بعضي از سوره‌هاي قرآن است از قبيل الم، و المص و المر و الر و جز اينها كه در لفظ شبيه يكديگر و از نظر حروف در حساب ابجد نيز توافق دارند.
در زمان پيامبر اكرم صلي اللّه عليه و اله گروهي از يهود بر آن بودند كه از حروف مقطعه مدت بقاي اسلام و مسلمانان را به دست آورند و از پايان عمر پيامبر صلي اللّه عليه و اله و امّت او آگاه شوند، امّا خداوند گفتگوي آنان را در اين موضوع تكذيب كرد و به آنها اعلام فرمود كه آنچه علم به آن

را از ناحيه اين حروف متشابه مي‌جويند چه از اين راه و چه از ديگر راه نمي‌توانند به آن دست يابند و اين مسائل را جز خداوند كسي نمي‌داند و از جابر بن عبد اللّه بن رباب نقل‌شده كه آيه اخر متشابهات در همين مورد نازل شده است. ما در تفسير الم* ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ روايتي از جابر بن عبد اللّه و از كسي كه هم‌عقيده او در اين موضوع است ذكر كرديم و از اين گفتار به انديشه او مي‌توان پي‌برد.
گفتاري كه از جابر نقل كرديم به تأويل آيه شبيه‌تر است، زيرا خداوند بدين‌سبب آيات قرآن را بر پيامبرش نازل كرده است كه بياني براي او و امتش و نيز هدايتي براي جهانيان باشد و جايز نيست كه در قرآن چيزهايي وجود داشته باشد كه مردم هيچ‌گونه نيازي به آن نداشته باشند و يا چيزي باشد كه موردنياز باشد، امّا راهي براي فهم تفسير و تأويل آن وجود نداشته باشد.
حال كه چنين است، پس هر آيه‌اي كه در قرآن وجود دارد، مردم به آن نيازمند هستند اگرچه ممكن است از بعضي معاني آن بي‌نياز باشند و به بيشترينه معاني آيه نياز پيدا كنند نظير اين آيه: ... يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آياتِ رَبِّكَ لا يَنْفَعُ نَفْساً إِيمانُها لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمانِها خَيْراً «1»، «روزي كه بعضي از آيات قهر و غضب پروردگارت فرا رسد ايمان آوردن افرادي كه قبلا ايمان نياورده بودند يا عمل نيكي انجام نداده‌اند سودي

---

(1)- انعام/ 158.

برايشان ندارد.»
پيامبر اكرم صلي اللّه عليه و اله براي امّتش بيان داشته كه مقصود از آيه‌اي كه خداوند به بندگانش خبر داده است: «هرگاه اين آيه فرارسد، ايمان كساني كه پيش از آن ايمان نياورده‌اند، سودي نمي‌بخشد» طلوع خورشيد از مغرب است و چيزي كه مردم به دانستن آن نيازمندند آگاهي نسبت به وقت سودمند توبه است و نه مقيد ساختن آن به سال و ماه و روز و اين را خداوند با راهنمايي قرآن براي مردم بيان كرده و با زبان پيامبرش توضيح داده است. آنچه در اين آيه آمده و مردم نيازي به آگاهي از آن ندارند، علم به مدّتي است كه زمان نزول آيه قرآن تا پديدار گشتن آن نشانه آسماني را دربرمي‌گيرد و اين امري است كه مردم نه از نظر ديني و نه از نظر دنيوي نيازي به دانستن آن ندارند و اين عملي است كه خداوند به خود اختصاص داده و از مردم پنهان داشته است. اين‌گونه آيات و نظير آن است كه يهود مي‌خواستند، از طريق آنها مدت زمان بقاي (دين) محمد صلي اللّه عليه و اله و امّت او را از قرآن به دست آورند، از قبيل الم و المص، و الر و المر و امثال آنها از حروف مقطّعه متشابه كه خداي

عزّ و جلّ تأويل اين‌گونه آيات را به خود اختصاص داده و بجز او كسي نمي‌داند.
حال‌كه متشابه را توصيف كرديم به اين نتيجه مي‌رسيم كه هرچه غير از آن باشد محكم است، زيرا اين محكم از دو حال خارج نيست: يا اين‌كه تنها يك معنا و يك تأويل دارد و با شنيدن آن معنايش فهميده مي‌شود و به تفسيركننده هم نيازي ندارد، يا اين‌كه داراي معاني و تأويلات گوناگوني است كه با بيان خدا و تفسير رسول او براي امّتش واضح و روشن مي‌شود و چنان‌كه قبلا بيان داشتيم، سرانجام، دانشمندان اسلامي نيز از دانستن آن بي‌اطلاع نيستند. «1» تاكنون در شيوه تفسير طبري از جنبه نظري بحث كرديم، اكنون به جنبه عملي آن مي‌پردازيم.

_____

(1)- تفسير طبري، ج 3، ص 114- 117.

بخش دوم: شيوه تفسيري طبري از جنبه عملي

1- قرائت

اكنون كه از بيان انديشه طبري در تفسير فراغت يافتيم، لازم است به تطبيق عملي اين انديشه بر آيات قرآني بپردازيم و اين بحث را با نظريه وي در علم قرائت آغاز مي‌كنيم.
بايد توجه داشت كه قرائت لفظ بر يك شيوه خاص، يعني ترتيب حروف و ضبط آنها بر اسلوبي خاصّ موجب تغيير معنا مي‌شود، و هرگاه كه اختلاف در ترتيب اين حروف يا ضبط حركات صورت گيرد، اين دگرگوني را به وجود مي‌آورد. و به همين دليل، مفسّران، اهتمام زيادي به علم قرائت دارند.
مهمترين چيزي كه در هيچ مورد از شيوه طبري در علم قرائت جدا نيست، توجّه زياد وي به اجماع و پيروي از آن است و در همه قرائتها مجموعه‌اي از اقوال قاريان، پيش روي او قرار دارد كه يكي از آنها را به علّتي كه موردنظر اوست برمي‌گزيند. اينك به نمونه‌هايي از اين قبيل اشاره مي‌كنيم:
الف- از ديدگاه طبري نخستين معيار گزينش يك قرائت، اجماع است. چنان‌كه در موردي از سوره توبه مي‌گويد: در قرائت آيه: إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ اختلاف كرده‌اند. اهل حجاز و عراق و ديگران ايمان را به فتح همزه خوانده‌اند، يعني لا عهود لهم: آنها عهد و پيماني ندارند. و از حسن بصري نقل‌شده كه: لا ايمان لهم به كسر همزه يعني اسلامي بر ايشان نيست.
گاهي طبري براي قرائت كسره همزه به توجيه ديگري پرداخته، مي‌گويد: شايد مراد اين باشد كه لا أمان لهم، يعني به آنها امان ندهيد، بلكه هرجا يافتيد آنها را بكشيد و گويي آن را از مصدر: آمنته فأنا اومنه ايمانا گرفته است.
طبري مي‌گويد: بهترين قرائت در اين آيه كه من جز آن را جايز نمي‌دانم، فتح همزه است نه كسر آن، زيرا قرّاء بر اين قرائت اجماع كرده و خلاف آن را جايز ندانسته‌اند و نيز به دليل اجماع اهل تأويل (مفسّران) بر آنچه پيشتر گفتيم كه لا ايمان لهم به معناي لا عهد لهم است و ايماني كه به معناي عهد باشد فقط به فتح همزه است، چرا

كه جمع يمين و به معناي پيمان ميان چند نفر است. «1»
بر همين‌اساس، در مورد ديگري از سوره توبه يك قرائت را برگزيده و گفته است: در آيه: ما كانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَساجِدَ اللَّهِ ... «2»، اختلاف‌شده. عموم قاريان اهل مدينه و كوفه «مساجد اللّه» به جمع قرائت كرده‌اند، امّا بعضي از قرّاء مكه و بصره «مسجد اللّه» مفرد

خوانده‌اند كه مراد مسجد الحرام است.
طبري مي‌گويد: همه بر قرائت إِنَّما يَعْمُرُ مَساجِدَ اللَّهِ به‌صورت جمع اجماع كرده‌اند و علّتش اين است كه اگر به جمع خوانده شود احتمال معناي مفرد و جمع داده مي‌شود، زيرا عربها مفرد را براي جمع و جمع را نيز براي مفرد مي‌آورند نظير عليه ثوب اخلاق كه براي «ثوب» كه اسم مفرد است. «اخلاق» را كه صفت جمع است، آورده‌اند، او جامه كهنه بر تن دارد. «3»
ب- گاهي اختلاف در قرائت ناچيز و بسيار اندك است، امّا طبري قرائتي را اختيار مي‌كند كه معنا را كامل برساند مثلا در تفسير آيه: يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلي مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ «4»، «فرشتگان را با روح الهي به فرمانش بر هركس از بندگانش بخواهد نازل مي‌كند كه مردم را انذار كنيد كه معبودي جز من نيست.
بنابراين، از مخالفت من بپرهيزيد». مي‌گويد: اهل قرائت در «ينزل الملائكه» اختلاف كرده‌اند. عموم قرّاء مدينه و كوفه با ياء و تشديد زاء و نصب ملائكه خوانده‌اند كه معنايش اين است: ينزّل اللّه الملائكة بالرّوح: «خدا فرشتگان را با روح مي‌فرستد.»
اما بعضي از قرّاء بصره در مكه، ينزل با «ياء» و تخفيف زا و نصب ملائكه خوانده‌اند؛ و از بعضي كوفيان حكايت‌شده كه طبري تنزّل الملائكة با «تاء» و تشديد زاء و رفع ملائكة خوانده است، با اختلافي كه از او در اين زمينه نقل شده است. نيز روايت شده كه وي با بقيّه قرّاء همشهريانش (اهل كوفه) دراين‌باره همداستان بوده است.

_____

(1)- تفسير طبري، ج 14، ص 158. تحقيق محمود شاكر، چاپ دار المعارف، سال 1958.
(2)- توبه/ 17.
(3)- تفسير طبري، ج 14، ص 166- 167.
(4)- نحل/ 2.

طبري مي‌گويد: بهترين قرائت در نزد من ينزّل الملائكة (با تشديد) به معناي ينزل اللّه الملائكة است، زيرا خداوند فرشتگان را به وسيله وحي‌اش به سوي پيامبران مي‌فرستد و ازاين‌رو نسبت دادن نزول به خدا سزاوارتر از ملائكه است، امّا ترجيح تشديد بر تخفيف به اين سبب است كه وحي به تدريج بر پيامبر صلي اللّه عليه و اله نازل مي‌شده. «1» اينك به همين مقدار از نمونه‌ها كه در اين مورد آورديم بسنده مي‌كنيم و از همين موارد اساس قرائت در نزد طبري روشن مي‌شود كه او قرائتي را اختيار مي‌كند كه مورد اجماع قرّاء باشد و به تقويت معنا، تأكيد بيشتري بخشد.

به سبب آن‌كه در برابر طبري روايات فراواني درباره تفسير آيات قرآن به عنوان ميراث گذشتگان وجود داشت، بر او لازم بود، دست به پالايش اين ميراث بزند و در اين راه معيارهايي را كه از نقد بيروني آيات آغاز مي‌شد و به نقد دروني آنها پايان مي‌يافت انتخاب كند.
به عنوان مثال در تفسيرهايي كه از رسول خدا صلي اللّه عليه و اله يا صحابه و يا تابعان، رسيده، مي‌تواند معيارهاي محدثان را در جرح و تعديل به كارگيرد و به اين وسيله به معايبي كه در نقل‌كنندگان وجود دارد آگاهي يابد «2» و ما، در گذشته مثالهايي از اين قبيل در مورد بحث از انديشه نظري طبري نقل كرديم. امّا آنچه بحق در نظر ما مهم است و بر آن پافشاري داريم، اين است كه طبري تحقيق و بررسي خود را در متن روايات انجام مي‌دهد و ما در ذيل به آن اشاره خواهيم كرد. به‌هرحال طبري نخست اين ميراث تفسير

_____
(1)- همان مأخذ، ج 14، ص 53.
(2)- ابن الصلاح در اين مورد اشكال مي‌گيرد كه ملاك بررسي و جرح و تعديل در تفسير صحابه مربوط به چيزهايي است كه خبر از سبب نزول آيات و مانند آن مي‌دهد، نه آنچه خود صحابه در تفسير آيات مي‌گويند، زيرا اين‌طور كه آنها از پيش خود مي‌گويند و نسبت به رسول خدا نمي‌دهند، محلّ توقّف است خدا داناست. مقدّمه ابن الصّلاح، ص 24.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 436
روايي را براي ما مسجّل و قطعي مي‌كند و سپس تحقيق خود را درباره آنچه نقل‌شده، انجام مي‌دهد. امّا مواردي كه طبري به تحقيق در تفسير روايي پرداخته، چنين است:
الف- در تفسير اين آيات از سوره بقره كه مي‌گويد: ... فِيهِ ظُلُماتٌ وَ رَعْدٌ وَ بَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ مِنَ الصَّواعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَ اللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ* يَكادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصارَهُمْ كُلَّما أَضاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَ إِذا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قامُوا «1»، «يا مانند باراني كه در شب تاريك توأم با رعدوبرق و صاعقه بر سر رهگذاران ببارد، آنها از ترس مرگ، انگشت در گوش خود مي‌گذارند، تا صداي صاعقه را نشنوند و خداوند به كافران احاطه دارد. روشنايي خيره‌كننده برق نزديك است چشم آنها را برباید، هر لحظه كه برق مي‌جهد بيابان را روشن مي‌كند، براه مي‌افتند و وقتي خاموش مي‌شود توقّف مي‌كنند ....»
برخي از رواياتي كه در تفسير اين آيات نقل‌شده و طبري آنها را انتخاب

كرده به اين قرار است:
«و ديگر، روايتي است كه موسي بن هارون از عمر نقل كرده و گفته است: اسباط، از سدّي در خبري كه پدرم، مالك آن را ذكر كرده مي‌گويد، و نيز از ابو صالح و او از ابن عبّاس و او از مرّه، و او از ابن مسعود و او از گروهي از اصحاب پيامبر نقل كرده ....» «2»
طبري بسياري از روايات را ياد مي‌كند و سرانجام، نقل روايات را با روايات منسوب به ابن عبّاس و ابن مسعود پايان مي‌دهد و در سند آنها تشكيك مي‌كند و مي‌گويد: «ما، خبر ابن مسعود و ابن عباس را ذكر كرديم كه گفتند: منافقان هرگاه در مجلس رسول خدا صلي اللّه عليه و اله حاضر مي‌شدند سر انگشتانشان را در گوشهايشان قرار مي‌دادند تا سخن رسول خدا را نشنوند، زيرا بيم داشتند كه مبادا چيزي درباره آنها نازل شود يا خود چيزي بگويند و مستحق قتل شوند. حال اگر آنچه از ابن عباس و ابن مسعود نقل‌شده، صحيح باشد يكي از اقوال خواهد بود (مثل اقوال ديگران) البته، من اين قول را درست نمي‌دانم به دليل اين كه در اسناد اين قول به ابن مسعود و ابن عباس، ترديد دارم. امّا اگر صحيح نباشد، بهترين

---

(1)- بقره/ 19- 20.
(2)- تفسير طبري، ج 1، ص 118.

قول در تأويل همان خواهد بود كه ما در بالا گفتيم.» «1»
ب- امّا نظر طبري درباره روايات تفسيري و نقد وي از متن اين روايات، بخش مهمّي از بحثهاي تفسيري او را تشكيل مي‌دهد و هسته مركزي انتقاد وي از تفسير روايي در همين زمينه به شمار مي‌رود و ما در اين‌جا دو حديث مخالف يكديگر را از ابو هريره در تفسير آيه قرآن‌كه طبري آنها را مورد نقد و بررسي قرار داده به عنوان نمونه بيان مي‌كنيم: كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ فَمَا اسْتَقامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ «2»، «چگونه براي مشركان پيمان شكن، پيمان نزد خدا و رسولش خواهد بود، مگر كساني كه با آنها نزد مسجد الحرام پيمان بستيد (كه پيمان خود را محترم شمردند) تا وقتي كه در برابر شما وفادار باشند، شما نيز وفاداري كنيد كه خداوند پرهيزگاران را دوست دارد.» طبري در تفسير اين آيه مي‌گويد: اين همان، مشركاني هستند كه خداوند به پيامبر و مؤمنان دستور داده است، عهد و پيمان را با آنها تا وقتي كه وفادار باشند و پيمان را نشكنند و از دشمنان اسلام پشتيباني نكنند، رعايت كنند.
طبري سپس مي‌گويد: در اخبار فراواني از رسول اكرم صلي اللّه عليه و

اله رسيده است كه وقتي علي عليه السّلام را براي اعلان برائت، به سوي مشركاني كه با آنها پيمان بسته بود، فرستاد؛ از جمله دستوراتي كه به او داد اين بود كه در ميان آنها برود و ندا در دهد كه «هركس ميان او و رسول خدا پيماني وجود دارد، اين پيمان تا مدّتي كه برايش تعيين‌شده باقي و برقرار است.» و اين اخبار روشنترين دليل بر چيزي است كه ما در تفسير آيه بيان داشتيم، به اين معنا كه خداوند به پيامبر صلي اللّه عليه و اله دستور نداده، عهدي را كه تا مدّت معيني با كفّار بسته، بشكنند. البتّه تا وقتي كه آنها بر پيمان خود وفادار باشند و آن را نشكنند، و پيامبر صلي اللّه عليه و اله كفّاري را كه پيش از فرارسيدن مدّت پيمانشان عهد خود را شكسته بودند يا مدّتي براي پيمانشان معيّن نشده بود چهار ماه مهلتشان داد. امّا كساني كه پيمانشان مهلتي معيّن داشت و پيمانشكني نيز نكرده بودند، پيامبر صلي اللّه عليه و اله مأمور بود كه آنها را تا پايان مدّت،

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 120.
(2)- توبه/ 7.

مهلت دهد و به همين منظور نماينده خود را فرستاد تا در هنگام حج فرمان خداوند را به مردم عرب ابلاغ كند. آن‌گاه طبري تفسير خود از اين آيه را با نقل رواياتي كه گواه بر نظريه اوست، تأييد مي‌كند، امّا در جايي كه با روايات متناقضي از ابو هريره مواجه مي‌شود، از اظهار نظر باز مي‌ايستد و مي‌گويد:

(روايت اول) احمد بن اسحاق، از ابو احمد، از قيس، از مغيره، از شعبي، از محرّر بن ابو هريره و او از (پدرش) ابو هريره نقل كرده است كه وقتي پيامبر صلي اللّه عليه و اله علي عليه السّلام را براي اعلان آيات برائت فرستاد، من با او بودم و هرگاه صداي آن حضرت مي‌گرفت من به جاي او ندا مي‌كردم، به ابو هريره گفته شد در آن روز به چه چيز ندا مي‌كردي؟ گفت به چهار امر:

الف- كسي برهنه در اطراف كعبه طواف نكند.

ب- هركس با رسول خدا صلي اللّه عليه و اله پيماني بسته، تا مدتي كه برايش معيّن‌شده، پيمانش باقي است.

ج- بجز انسان مؤمن كسي داخل بهشت نخواهد شد.

د- از اين پس، هيچ مشركي حق انجام دادن اعمال حج ندارد.

(روايت دوم) محمد بن عمرو از عفّان از قيس بن ربيع از شيباني از شعبي نقل مي‌كند كه مي‌گويد: محرّر بن ابو هريره از پدرش نقل كرده كه گفته است: من با علي عليه السّلام بودم، و بقيّه را مانند روايت قبلي نقل كرده، جز اين‌كه در جمله اول مي‌گويد: و هركس با رسول خدا پيماني بسته،

پيمانش تا مدّتي كه برايش معين‌شده باقي است (به جاي مدّت در روايت قبلي، اجل آورده است) طبري مي‌گويد: مانند اين (دو) حديث كه توسط قيس نقل شد از شعبه نيز نقل‌شده، جز اين‌كه در اجل (و مدّت) با قيس اختلاف دارد. روايت شعبه اين است: يعقوب بن ابراهيم و محمد بن مثنّي گفته‌اند: عثمان بن عمر از شعبه و او از مغيره، از شعبي از محرّر بن ابو هريره از پدرش نقل كرده كه گفت: من با علي عليه السّلام بودم.
هنگامي كه رسول خدا صلي اللّه عليه و اله او را براي اعلان برائت به سوي اهل مكّه فرستاد، من ندا مي‌كردم تا اين‌كه صدايم گرفت. از او سؤال شد: چه مي‌گفتي؟ گفت مأمور شديم كه ندا

كنيم: كسي جز مؤمن داخل بهشت نمي‌شود، و هركس با رسول خدا پيماني دارد مهلتش تا چهار ماه است و هرگاه مدّتش سرآمد، بداند كه خداوند و پيامبرش از مشركان بيزارند، و نبايد كسي برهنه، خانه خدا را طواف كند، و از امسال به بعد مشركي نبايد اعمال حج انجام دهد.
طبري مي‌گويد: من از آن مي‌ترسم كه آنچه در اين روايت و دو روايت قبلي درباره اجل (مدّت) ذكر شده از ناقل روايت باشد، زيرا روايات فراواني كه درباره «اجل» وارد شده، برخلاف چيزي است كه در اين روايت آمده است. علاوه بر اين، خود اين روايت كه شعبه نقل كرده با آنچه از قيس نقل شده اختلاف دارد چنان‌كه آن را بيان كردم. «1»
ح- طبري از ميان تمام روايات و ميراث تفسيري، چيزي را در مرتبه نخست قرار مي‌دهد كه انتساب آن به رسول اكرم صلي اللّه عليه و اله درست باشد و آن را بر هر تفسير روايي ديگري كه براي آيه آمده- هرچند كه احتمال آن با ظاهر آيه نزديك باشد- مقدم مي‌دارد، اكنون به موضوعي كه در ذيل بيان مي‌شود توجّه كنيد:
(تفسير منقول از پيامبر صلي اللّه عليه و اله) از اسماعيل بن سميع، از ابي رزين نقل شده است كه گفت: مردي خدمت پيامبر صلي اللّه عليه و اله آمد و گفت: اي رسول خدا: الطَّلاقُ مَرَّتانِ فَإِمْساكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ ... «2»، خدا مي‌فرمايد: طلاق (طلاقي كه رجوع در آن امكان دارد) دو مرتبه است، پس آن‌گاه كه طلاق داد، مرد بايد زن خود را به خوبي نگه دارد يا به نيكي او را رها كند، پس طلاق سوم كدام است؟ پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: همين‌كه بايد او را به خوبي نگه دارد يا به نيكي رهايش كند طلاق سوم است. (تفسير منقول از ديگران) أسباط از سدّي نقل مي‌كند، در تفسير: فَإِمْساكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ، هرگاه او را يك بار يا دو بار طلاق دهد، بايد يا به خوبي به او رجوع كند يا از مراجعه به او خودداري كند تا عدّه‌اش به سر رسد كه در اين‌صورت اختيار زن با خودش خواهد بود.

جويبر از ضحّاك نقل مي‌كند: درباره اين سخن خداوند: الطَّلاقُ مَرَّتانِ فَإِمْساكٌ

---

(1)- همان مأخذ، ج 14، ص 103- 105، چاپ دار المعارف.
(2)- بقره/ 229.

بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ، يعني مرد، زن خود را دو مرتبه طلاق داده و در ميان دو طلاق رجوع كرده، پس خداوند امر كرده است كه مرد بايد زن خود را نگهدارد يا او را به نيكي رها كند. و اگر مرتبه سوم باز او را طلاق دهد اين زن بر او حلال نخواهد شد، مگر اين‌كه مرد ديگري با او ازدواج كند. چنان‌كه معلوم مي‌شود گويندگان اين دو نظريه كه از سدّي و ضحّاك نقل شد چنين تصوّر كرده‌اند كه معناي الطلاق مرتان فامساك اين است كه در هريك از دو طلاق براي زنان امساك به معروف يا تسريح به احسان باشد.

اين احتمالي است كه از ظاهر آيه به دست مي‌آيد و در صورتي معتبر است كه خبر منقول از پيامبر صلي اللّه عليه و اله به روايت اسماعيل بن سميع از ابو رزين وجود نداشته باشد، زيرا سخن آن حضرت از سخن ديگران براي ما معتبرتر است. «1»

د- طبري در رواياتي كه از غير پيامبر صلي اللّه عليه و اله نقل شده است به انتخاب پرداخته و بعضي را با دليل بر بعضي ترجيح مي‌دهد. به عنوان مثال به دو آيه اوّل سوره توبه توجه مي‌كنيم: بَراءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَي الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ* فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكافِرِينَ «2»، «از اين پس خدا و رسولش از عهد مشركاني كه با شما پيمان بستند و شكستند بيزاري جست. با اين حال چهار ماه ديگر به شما مشركان مهلت داده مي‌شود كه آزادانه در زمين گردش كنيد و بدانيد كه شما نمي‌توانيد بر قدرت خدا غالب شويد و از قدرتش فرار كنيد و خداوند خواركننده كافران است.»

موضع طبري در ميان ديدگاههاي مختلف در تفسير اين آيه آن است كه در آغاز، ديدگاهها را به اجمال مي‌آورد و سپس آنها را تفصيل مي‌دهد و آن‌گاه صاحبان اين ديدگاهها و روايات رسيده از آنان را ذكر مي‌كند، به عنوان مثال او مي‌گويد: مفسران درباره مشركاني كه ميان آنها و پيامبر، عهدي بوده و خدا و رسولش از آنها بيزاري جسته و به آنها اجازه داده‌اند كه چهار ماه در روي زمين به آزادي بگردند، به اختلاف، سخن گفته‌اند:

---

(1)- همان مأخذ، ج 2، ص 278- 279.
(2)- توبه/ 1- 2.

برخي مي‌گويند: آنها دو گروه از مشركان بوده‌اند. يك گروه، آنان كه ميان آنها و پيامبر خدا كمتر از چهار ماه مهلت بوده و خداوند چهار ماه به آنها مهلت گردش داده است. امّا گروهي ديگر براي پيمانشان مدّتي معيّن نشده بود و با توجّه به اين دستور چهار ماه به آنها فرصت داده شد تا به خود بينديشند، و سپس با خدا و رسولش و مؤمنان به جنگ بپردازند. اينها هرجا يافت شوند كشته و اسير مي‌شوند، مگر اين‌كه توبه كنند و طبري گوينده اين ديدگاه را نام برده است.
برخي ديگر گويند: مهلت خداوند به گردش چهار ماه براي مشركيني است كه ميانشان با رسول خدا صلي اللّه عليه و اله پيماني باشد، امّا كساني كه عهدي با پيامبر نداشته باشند، مهلتشان پنجاه شب است كه بيست شب از ذيحجّه و تمام محرّم باشد، و اينها چنين دليل مي‌آورند كه مهلت كساني كه برايشان پيماني نبوده، تا پايان ماههاي حرام مي‌باشد (و آخر ماههاي حرام محرّم است) چنان‌كه خداوند مي‌فرمايد: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ... «1»، «هرگاه ماههاي حرام به پايان رسيد هرجا مشركان را يافتيد آنها را بكشيد» و اين گروه گفته‌اند: نداي برائت، روز حجّ اكبر بوده كه به گفتار گروهي روز قرباني و به قولي ديگر روز عرفه مي‌باشد كه جمعش پنجاه روز مي‌شود و همين مفسّران گفته‌اند: مدّت چهار ماه براي كساني كه ميانشان با رسول خدا صلي اللّه عليه و اله پيمان بوده از آن روزي است كه سوره برائت نازل شده و چون آن روز اوّل شوّال بوده، پس مدّت مهلت آنان، پايان ماههاي حرام مي‌باشد.
امّا بعضي از گويندگان اين قول، مي‌گويند: آغاز مدّت براي هر دو گروه چه آنان كه پيمان بسته‌اند و چه آنان كه پيمان نبسته‌اند يكي است، جز اين‌كه اصل مدّت، براي كساني كه داراي پيمان بوده‌اند، چهار ماه و براي كساني كه پيمان نداشته‌اند، پايان ماههاي حرام بوده است و آن هم آخر محرّم مي‌باشد. طبري از گوينده اين قول نيز ياد كرده است.
برخي ديگر گفته‌اند: تعيين مدّت چهار ماه گردش و سياحت براي مشركيني است

---

(1)- توبه/ 5.

كه ميانشان با رسول خدا صلي اللّه عليه و اله پيماني بوده كه مدّتش كمتر از چهار ماه باشد، امّا براي كساني كه مدت پيمانشان، بيشتر از چهار ماه باشد، پيامبر صلي اللّه عليه و اله امر كرده است كه همان مدّت را مهلت دارد. نام گويندگان اين قول را نيز طبري ذكر كرده است.
اما طبري از ميان اين نظريه‌هايي كه عرضه كرده، با انتخاب نظريه‌اي كه

خودش ترجيح مي‌داده، بحث را پايان بخشيده و با اين عمل ثابت كرده است كه وي تنها گردآورنده گفته‌هاي ديگران نيست، بلكه با گزينش نظرگاه خويش از ميان ميراثي كه از گذشتگان كه نقل كرده به معرّفي شخصيت بارز خود پرداخته است، چنان‌كه مي‌گويد:
در ميان نظريه‌هايي كه درباره تفسير آيه توبه نقل شد، بهترينش اين است: مدّت مهلتي كه خداوند براي اهل پيمان از مشركان قرار داده و به وسيله آيه: فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ «1» به آنها اجازه داده است كه چهار ماه در زمين گردش كنند، اين مدّت براي اهل پيماني است كه بر رسول خدا شوريده و پيمان خود را پيش از انقضاي مدت شكسته باشند، و امّا آنهايي كه عهد خود را نشكسته و بر پيامبر صلي اللّه عليه و اله نشوريده‌اند، خداوند به پيامبرش دستور داده است كه تا پايان مدّت به آنها مهلت دهد، چنان‌كه فرموده است:
إِلَّا الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَ لَمْ يُظاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلي مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ «2»، «جز مشركيني كه با آنها پيمان بستيد و چيزي از آن فروگذار نكردند و كسي را هم بر ضدّ شما نشورانيدند، پس پيمان آنها را تا پايان مدتش محترم شماريد، زيرا خداوند پرهيزگاران را دوست مي‌دارد.»
حال اگر شخصي گمان كند كه سخن خداوند: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ... «3»، «پس هرگاه ماههاي حرام به پايان رسيد هرجا مشركان را يافتيد آنها را بكشيد»، برخلاف آنچه ما گفتيم (مهلت تا پايان مدت) دلالت دارد، زيرا حاكي از آن است كه پس از انقضاي ماههاي حرام، كشتن هر مشركي بر مؤمنان واجب است، اين گمان نادرستي است و آيه بعد صحّت گفتار ما و بطلان گمان او را كه هر

---

(1)- «پس چهار ماه در روي زمين به گردش بپردازيد.»
(2)- توبه/ 4.
(3)- توبه/ 5.

مشركي پس از اتمام ماههاي حرام بايد كشته شود، خواه با رسول خدا پيماني داشته و خواه نداشته باشد، ثابت مي‌كند و آيه اين است: كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ فَمَا اسْتَقامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ «1»، «چگونه براي مشركان پيماني نزد خدا و رسول او خواهد بود (كه پيمان شكنند) مگر كساني كه با آنها در مسجد الحرام پيمان بستيد، اين گروه تا هنگامي كه در برابر شما وفادار باشند، شما نيز وفاداري كنيد كه خدا پرهيزگاران را دوست دارد»، پس اين مشركانند كه خداوند به پيامبرش

صلي اللّه عليه و اله و مؤمنان دستور داده است تا مدّتي كه پيمان شكني نكنند و دشمنان پيامبر و مؤمنان را بر ضد آنان نشورانند، با آنان مدارا كنند. «2»
چنان‌كه مي‌بينيم، طبري در تفسير اين آيه نظريه‌اي را برمي‌گزيند كه نظم آيات قرآن را تحقق مي‌بخشد و طبري با اين عمل خود، نظريه‌اي را برگزيده كه دليلش همراه آن است.
ه- اين روش تفسيري كه طبري برگزيده، بر اين پايه استوار است كه روايات تفسيري به‌طور صحيح به پيامبر صلي اللّه عليه و اله و يارانش نسبت داده شود تا مجموعه‌اي به دست آيد كه ساير روايتها در جنب آن ضعيف و كوچك شمرده شود. طبري مي‌گويد: در تفسير سخن خداوند: يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ ميان اهل علم اختلاف است.
بعضي گفته‌اند: مقصود روز عرفه است و او نام گويندگان را هم نقل كرده است.
بعضي ديگر گفته‌اند: مراد روز قرباني است و نام گويندگان را هم ياد كرده است.
عده ديگري گفته‌اند: منظور زمان و وقت حج اكبر است كه شامل تمام اوقات آن مي‌شود و روز معيّني مراد نيست. اين‌جا نيز نام گويندگان اين نظريه را ذكر كرده است.
طبري پس از نقل روايات گوناگون درباره تفسير آيه توبه، نظريه خود را انتخاب مي‌كند و چنين مي‌گويد: نزديكترين نظريه به صحت از ميان اينها، نظريه كساني است كه مي‌گويند: روز حج اكبر، روز قرباني است. چون ظاهر اخبار گروهي از اصحاب رسول

_____

(1)- توبه/ 7.
(2)- تفسير طبري، ج 14، ص 96- 103، ط، دار المعارف.

خدا صلي اللّه عليه و اله حاكي از آن است كه علي عليه السّلام سفارش پيامبر صلي اللّه عليه و اله را به مشركان رساند و در روز قرباني آيه برائت را بر آنان تلاوت فرمود. نيز اخبار ديگري كه از رسول خدا صلي اللّه عليه و اله نقل كرديم كه در روز قرباني، فرمود: آيا مي‌دانيد كه امروز، چه روزي است؟ امروز روز حج اكبر است.
علاوه بر اين، كلمه «روز» معمولا به همان كاري كه در آن روز انجام شده باشد، نسبت داده مي‌شود همانند روز عرفه كه روز وقوف مردم در عرفات است و روز اضحي، روزي است كه در آن قرباني مي‌كنند و روز فطر، روزي است كه مردم روزه خود را افطار مي‌كنند و همين‌طور روز حجّ، روزي است كه مردم در آن، حج به جاي مي‌آورند و سبب اين‌كه مردم

در روز نحر حج مي‌كنند و مناسكشان را انجام مي‌دهند آن است كه در شبي كه فردايش قرباني است، وقوف به عرفه تا طلوع فجر آن، ادامه دارد و در صبح همان روز اعمال حجّ انجام مي‌شود. امّا روز عرفه، اگرچه وقوف به عرفات همان روز است، ولي وقوف در آن‌جا تا طلوع فجر شب قرباني ادامه دارد و تمام حجّ در روز قرباني است.
امّا سخن مجاهد كه مراد از يوم الحج، تمام ايّام حج است؛ اگرچه در سخن عرب اين معنا جايز است، امّا مشهورترين و معروفترين معناي آن در سخن عرب نيست، بلكه بيشتر در نزد عرب معناي «يوم» از غروب خورشيد تا غروب خورشيد فرداست و كتاب خدا بر همان معنايي حمل مي‌شود كه در ميان اهل زبان عرب مشهورتر باشد. «1»
حال، خاطرنشان مي‌سازيم كه معيار اجماع، تنها بر روايات، متوقّف نيست، بلكه بر لغت نيز متكي است و در تفسير يوم، از ميان معناهايي كه در لغت براي آن گفته شده چيزي را برمي‌گزيند كه در ميان عربها مشهور و مورد اجماع باشد.
و- توجه طبري به اجماع، تنها به روايات نقل شده از پيامبر صلي اللّه عليه و اله و صحابه و تابعان منحصر نمي‌شود، بلكه در تفسير آيات قرآن، معمولا نظريه‌اي را ترجيح مي‌دهد كه مورد اجماع اهل تفسير باشد، چنان‌كه در تفسير آيه: وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ

_____

(1)- همان مأخذ، ج 14، ص 112- 127، ط، دار المعارف.

قالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ «1»، «هرگاه به منافقان گفته شود: در زمين فساد نكنيد، مي‌گويند:
ما اصلاحگريم» مي‌گويد: بهترين تأويل براي اين آيه، سخن كسي است كه مي‌گويد: اين سخن خداوند درباره منافقاني نازل شده است كه در زمان رسول خدا صلي اللّه عليه و اله مي‌زيستند، اگرچه تمام منافقاني را كه داراي چنين صفاتي باشند تا روز قيامت دربرمي‌گيرد و دليل آن‌كه اين تأويل بهترين تأويل است- همان‌طور كه گفتيم- اجماع اهل تفسير است، زيرا اين ويژگي، صفت منافقاني بوده كه در ميان اصحاب رسول خدا صلي اللّه عليه و اله مي‌زيسته‌اند و اين آيه درباره آنها نازل شده است و در مورد قرآن، تأويلي كه مورد اجماع مفسّران باشد بهتر از نظريه‌اي است كه نه دليلي بر صحّت آن وجود دارد و نه نظيري. «2»
ز- در جايي كه هيچ دليلي بر ترجيح يكي از معاني آيه بر ديگري وجود نداشته باشد توجهي كه طبري به اجماع دارد، او را بر اين مي‌دارد كه هرچه در تفسير آيه گفته شده احتمالش را بدهد. اين امر از ويژگيهاي عارض بر اسلوب عربي كه نشانه نخستين آن ايجاز و اختصار است،

نمي‌باشد.
طبري درباره معاني حروف مقطعه اوايل بعضي از سور قرآني، رأي خود را چنين ابراز مي‌دارد:
... چنين است سخن خداوند متعال: الم، المر، المص و ساير حروف الفبا، كه هر كدام بر معاني گوناگون دلالت مي‌كند و همه آنها چنان‌كه از مفسران نقل كرديم، شامل اسماء و صفات خداوند است و در عين‌حال برطبق گفته عدّه‌اي، آغاز سوره نيز هستند و اين‌دو، با يكديگر منافاتي ندارد؛ زيرا خداوند بسياري از سوره‌ها را به حمد و ثنا و نيز بسياري از آنها را به تمجيد و تعظيم از خويش آغاز فرموده. بنابراين، ممكن است بعضي از سوره‌ها، با سوگند به خداوند شروع شده باشد.
به‌اين‌ترتيب، يكي از معاني اين حروف، علامت آغاز و شروع سوره بودن و ديگري وسيله قسم به خداوند مي‌باشند، زيرا همان‌طور كه در گذشته بيان كرديم، اين حروف به يك معنا از حروف نامها و صفات خداوند مي‌باشند و در درستي معناي

_____

(1)- بقره/ 11.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 96- 97.

سوگند به نام و صفات خداوند شكّي وجود ندارد. و معناي ديگر آن است كه اين حروف از حروف ابجد به شمار مي‌روند و با محاسبه آنها مطالبي فهميده مي‌شود «1» و نيز نام سوره‌هايي است كه با آنها آغاز شده‌اند.
بنابراين، حروف مقطعه تمام معناهايي را كه ما بيان كرديم دربرمي‌گيرند، زيرا اگر خداوند از اين حروف تنها يك معنا را اراده مي‌كرد، پيامبر اكرم صلي اللّه عليه و اله آن را توضيح مي‌داد چرا كه خداوند قرآن را بر آن حضرت نازل كرده تا آنچه مورد اختلاف مردم است بيان كند. و امّا در مورد حروف مقطعه كه خداوند وجوه تأويل آنها را و اين‌كه كدام معنا درست يا نادرست است معين نفرموده؛ روشن‌ترين دليل آن اين است كه همه معاني مورد توجّه است، زيرا هيچ‌يك از آنها كه معنا و تأويل اين حروف باشد از نظر عقل محال نيست، همچنان‌كه اجتماع معاني فراواني براي يك كلمه در يك جمله محال نيست. «2»
ح- چنين پيداست كه طبري تمام آنچه را كه از پيامبر صلي اللّه عليه و اله و ياران و تابعان صادر شده و نيز آنچه را كه دانشمندان مورد اعتماد علم تفسير، گفته‌اند، دليل و حجت مي‌داند و هر تفسيري را كه بدون دليل باشد، دور مي‌افكند. به عنوان مثال در آيه: وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّي يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ «3»، «هرگاه يكي از مشركان به تو پناه آورد، او را پناه ده، تا

سخن خدا را بشنود و بعد او را به مكان امن خودش برسان زيرا اين مشركان مردم نادانند» در ابتدا آيه را تفسير مي‌كند و سپس آن را به وسيله تفسيرهاي روايي تأييد مي‌كند و آن‌گاه مي‌گويد: در حكم اين آيه از نظر منسوخ بودن يا نبودن، اختلاف است. سپس سه نظريه بيان مي‌كند.
1- بعضي از مفسّران گفته‌اند: اين آيه نسخ نشده است.
2- برخي گفته‌اند: آيه: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ «4» آيه: فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ (از سوره

---

(1)- دراين‌باره به تفاسير مجمع البيان مرحوم طبرسي و صافي فيض كاشاني (سوره بقره) مراجعه شود. م.
(2)- تفسير طبري، ج 1، ص 73.
(3)- توبه/ 6.
(4)- فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ...، «وقتي ماههاي حرام تمام شد مشركان را

محمّد صلي اللّه عليه و اله) «1» را نسخ كرده است.
3- گروه سوم گفته‌اند: آيه: وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ... نسخ شده است.
آنگاه طبري رأي خود را درباره ناسخ و منسوخ از اين آيه، چنين مي‌گويد: به نظر من بهترين نظريه، گفتار كسي است كه مي‌گويد: اين آيه نسخ نشده است. البتّه، در گذشته دليل آورديم كه نسخ، نفي حكمي است كه قبلا به دستوري ديگر، ثابت شده باشد. امّا در اين آيه، دليل بر اين‌كه حكم خداوند، وجوب كشتن مشركان در هر حالت باشد، ثابت نشده است، تا (در آيه سوره محمد صلي اللّه عليه و اله) با نكشتن آنها و جزيه گرفتن و منّت نهادن بر آنها، اين حكم نسخ شده باشد. «2»
حال كه چنين است و حكم فديه و منّت نهادن و كشتن مشركان از اوّل جنگ با كفّار، پيوسته با فرمان رسول خدا بوده و اين امر به جنگ بدر تعلق دارد؛ بنابراين معناي آيه اين مي‌شود: «مشركان را هرجا يافتيد بكشيد و براي كشتن يا منّت نهادن و يا فديه گرفتن آنها را دستگير كنيد و در محاصره قرار دهيد» و هرگاه معنايش اين باشد تنها آنچه ما در تفسير آن گفتيم درست است نه غير آن. «3»

مفسّران به اجمالي كه در داستانهاي قرآن به چشم مي‌خورد، قانع نمي‌شدند و لذا

هرجا يافتيد به قتل برسانيد ...» (توبه/ 5)
(1)- فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّي إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً ...، «هرگاه در جنگ با كافران، روبه‌رو شديد، آنها را گردن بزنيد تا بقيه دشمن را تسليم سازيد. آن‌گاه اسيران را محكم ببنديد و سپس يا بر آنها منّت گذاريد و آزادشان كنيد، يا در برابر آزادي از آنها فديد بگيريد ...» (محمد/ 4).
(2)- زيرا بعد فرموده است اگر توبه كردند و ... خداوند غفور و رحيم است و در آيه بعد مي‌گويد: اگر يكي از مشركان پناه خواست به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود ....
(3)- تفسير طبري، ج 14، ص 138- 140، ط، دار المعارف.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 448
براي تفصيل آن، به منابع و مآخذي نامعتبر چنگ مي‌زدند و در اين زمينه گاهي قوّه خيال، كار خود را انجام مي‌داد. اين امر در نزد اهل كتاب (يهود و نصارا) و عوام آنها يا نزد برخي از مفسّران عرب و قصّه‌گويانشان يكسان بود. امّا مهمتر از همه اين‌كه هدف از داستانهاي قرآن، يادآوري و برگرفتن توشه معنوي، براي پيامبر صلي اللّه عليه و اله و امّت اوست.
طبري در مورد داستان‌هايي كه به‌سبب راه يافتن افسانه‌هاي ملّتهاي گذشته كه سرزمينهايشان به دست مسلمانان، گشوده شده بود با اخبار اسرائيلي درهم آميخته، شيوه‌اي مبتني بر اصول زير انتخاب كرده است:
الف- وي هر مطلبي را در اين مورد كه بر حجت و دليل استوار نباشد، ردّ مي‌كند، و شاهد اين مطلب، چيزي است كه در تفسير كلمات مورد آزمايش ابراهيم از سوي قصّه گويان نقل شده است. او در تفسير آيه: وَ إِذِ ابْتَلي إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ ... «1»، «هنگامي كه پروردگار ابراهيم، او را به كلماتي، آزمايش كرد ...» مي‌گويد: اهل تأويل در خصوص كلماتي كه خداوند ابراهيم عليه السّلام را با آنها امتحان كرد، اختلاف كرده‌اند و برخي از اقوال را چنين برمي‌شمرد:
ممكن است تمام چيزهايي كه در تأويل كلمات گفته‌شده، اين‌جا نيز اراده شده باشد و نيز مي‌توان بعضي از آنها را اراده كرد، زيرا چنان‌كه گفته‌شده ابراهيم به تمام آنچه آزمايش شد، عمل كرد و به اطاعت امر واجب الهي برخاست.

بنابراين، براي هيچ‌كس جايز نيست كه بگويد: منظور خداوند از اين كلمات به خصوص يكي از اين معاني يا تمام آنهاست مگر با دليلي كه مورد قبول باشد از قبيل روايتي از رسول خدا صلي اللّه عليه و اله يا اجماعي كه حجت باشد. اما، نه خبر واحدي از رسول خدا در اين مورد آمده، و نه روايتي كه جمعي مورد اعتماد از آن حضرت نقل كرده باشند، وارد شده است. «2»
ب- طبري در تفسير آيه: ... بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسي وَ آلُ هارُونَ ... «3»، «و باقي

_____

(1)- بقره/ 124.
(2)- تفسير طبري، ج 1، ص 414- 417.
(3)- بقره/ 248.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 449
مانده‌اي از آنچه خاندان موسي و هارون، واگذاشته‌اند» روايات زيادي را نقل كرده، ولي راهي براي انتخاب هيچ‌يك از روايات پيدا نكرده است، زيرا ويژگي حجيت در آنها نيست. او مي‌گويد: بهترين نظريه اين است كه گفته شود: خداي متعال از تابوتي (صندوقچه) خبر داده است كه آن را نشانه راستي گفتار پيامبر خويش براي امّتش قرار داده و فرموده است كه خداوند طالوت را به پادشاهي شما برانگيخت، تابوتي كه در آن آرامشي از خدا و باقي‌مانده از چيزهايي است كه خانواده موسي و خانواده هارون باقي گذاشته‌اند و مي‌تواند اين باقي‌مانده، عصا و شكسته‌هاي الواح و تورات يا برخي از آنها و نعلين و لباسهاي جهاد در راه خدا باشد و نيز ممكن است از اين قبيل اشياء باشد و اين امري است كه از راه استنباط و يا از طريق لغت درك نمي‌شود، بلكه تنها به وسيله خبري كه بر مبناي علم باشد مي‌توان بدان پي‌برد و اين در حالي است كه خبري دراين‌باره نزد اهل اسلام وجود ندارد.
حال‌كه چنين است نمي‌توانيم يك نظريه را درست و نظريه ديگري را نادرست بدانيم. «1»
ج- طبري درباره داستان آن گاو كه خداوند در زمان موسي به يهود دستور مي‌دهد كه آن را بكشند و مقتول خود را بر عضوي از آن گاو بزنند تا زنده شود، درنگ كرده است. نه نظريه‌اي را درست دانسته و نه ديگري را نادرست، زيرا تا وقتي كه خداوند آن را مشخص نفرمايد و رسول خدا تفصيل آن را بيان نكند، ما نمي‌توانيم اين عام را تخصيص دهيم و هيچ دليلي براي ما در اين مورد وجود ندارد. طبري در تفسير آيه: فَقُلْنا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِها، «گفتيم عضوي از گاو را بر آن مقتول بزنيد.» مي‌گويد:
دانشمندان در معناي عضوي كه بر كشته زده شود، اختلاف كرده‌اند و بهتر

اين است كه گفته شود: خداوند امر كرده است كه عضوي از آن را به مرده بزنند تا زنده شود و دليل و خبري بر اين‌كه مراد كدام عضو از گاو است، وجود ندارد. حال ممكن است مراد ران گاو يا دم آن يا غضروف كتف و يا ديگر اعضاي آن باشد، و با اقرار به اين‌كه عضوي از آن را

---

(1)- همان مأخذ، ج 2، ص 388.

به مرده زدند و زنده شد، ندانستن اين‌كه كدام عضو از گاو بوده، ضرري به مطلب نمي‌زند، چنان‌كه علم به آن نيز سود چنداني ندارد. «1»

د- طبري از اين‌گونه تفاسير روايي در داستانهاي قرآني كه چندان سودي ندارد صرف‌نظر مي‌كند و توجّه خود را به اندرزها و ستيز با نفس كه هدف از اين داستانهاست، معطوف مي‌دارد. به عنوان مثال در آيه: أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلي قَرْيَةٍ «2»، «مانند كسي كه بر روستاي خرابه‌اي گذشت ...» طبري چنين مي‌گويد ... مفسّران درباره كسي كه به شهري خراب گذر كرد كه سقف خانه‌هايش فروريخته بود، اختلاف دارند ... و سپس مي‌گويد: بهترين نظريه اين است كه خداي تعالي شگفتي پيامبرش را يادآورشده و از قول كسي كه وقتي شهري را ديد كه سقفها و ديوارهاي خانه‌هايش خراب‌شده، گفت:

«چگونه خداوند اين مردگان را زنده خواهد كرد» با اين‌كه يقين داشت خداوند اينها را آفريده، ولي علم او به قدرت خداوند در ابتداي خلقت، وي را قانع نساخت. ازاين‌رو گفت: چگونه اين مخلوقات را پس از مردن زنده خواهد كرد.

آن‌گاه طبري مي‌گويد: چون پيش از اين آيه در قرآن دليلي بر اين‌كه چه شخصي گوينده اين سخن بوده بيان نشده، مي‌توانيم بگوييم: عزير بوده است يا ارميا و اصلا نيازي هم به دانستن اسم او نداريم، زيرا هدف شناختن آن شخص نيست، بلكه مقصود آن است كه قدرت خداوند بر زنده كردن مردگان به منكران كافر- خواه كفّار قريش يا ديگران- معلوم گردد و حجّت بر كساني از يهود بني اسرائيل كه مسلمان شده بودند و در ميان مهاجران با رسول خدا صلي اللّه عليه و اله بودند، تمام شود. خداوند با اين خبرها كه در قرآن به پيامبر وحي كرده، شك منكران در نبوّت او و بهانه‌هايشان در رسالت وي را از ميان برمي‌دارد. «3»

ه- پس از توضيح ديدگاه انتقادي طبري در تفسير داستانهاي انبياء در قرآن، اكنون به نظريه او، در داستانهايي كه مربوط به آغاز آفرينش است، مي‌پردازيم:

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 280- 286.

(2)- بقره/ 259.
(3)- همان مأخذ، ج 2، ص 19- 20.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 451
از جمله آنها، طبري پس از ذكر آيه: ... قالُوا أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ ... «1»، «فرشتگان گفتند: آيا مي‌خواهي كسي را در زمين بيافريني كه تباهي به وجود آورد و خونريزي بپا كند؟» رواياتي را كه در اين زمينه آمده ياد مي‌كند و آنها را مورد انتقاد قرار مي‌دهد و در پايان، نظر خود را بيان مي‌كند. ما در ذيل، سخن او را از ابتدا نقل مي‌كنيم:
طبري نخست روايت طولاني از ضحّاك، از ابن عباس آورده و سپس روايت ديگري از ابي مالك و از ابي صالح، از ابن عباس و نيز از مرّه، از ابن مسعود، از گروهي از ياران پيامبر صلي اللّه عليه و اله نقل كرده و آن‌گاه به بررسي معناي اين دو روايت پرداخته و گفته است:
معناي قسمت اوّل روايت دوم، با معناي روايت اوّل كه از ابن عباس، از طريق ضحّاك بيان كرديم، سازگاري ندارد. امّا قسمت آخرش با آن همخوان است. «2»
در پايان، نظريه خود را با استفاده از روايات درباره آغاز آفرينش نقل كرده و آن گاه گفته است: آنچه بيان كرديم، شيوه ما براي تأويل و توجيه روايت است نه نظريه‌اي كه در تأويل خود آيه برگزيده باشيم. «3»
او در ادامه سخن خود مي‌گويد: سبب اين‌كه ما، سخن ضحّاك- نقل‌شده از ابن عباس را كه ربيع بن انس با آن همداستان است- و نيز آنچه را كه ابن زيد در توجيه مطلب بيان كرده، رها كرديم اين است كه در مورد گفته اينان، روايت و خبري كه رفع اشكال كند و حجّت را بر شنونده كامل سازد، نمي‌بينيم. در صورتي علم به درستي خبر گذشته و آينده مي‌توان پيدا كرد كه احتمال غرض‌ورزي و توافق بر كذب محال باشد و خطا و اشتباه در آن نباشد، در حالي كه چنين ويژگيهايي در مورد اين روايات وجود ندارد. «4»

ناگزيريم پيش از آن‌كه پيرامون روش تفسيري طبري بحث كنيم به بررسي تفسير

_____

(1)- بقره/ 30.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 161- 162.
(3)- همان مأخذ، ج 1، ص 161- 162.
(4)- همان مأخذ، ج 1، ص 165- 166.

به رأي بپردازيم. بايد توجّه داشت كه طبري با تفسير به رأي مخالف است، زيرا اين تفسير با به كار گرفتن عقل در نصوص قرآني، مسافتهاي دوري را پيموده و الفاظ و معاني قرآن را تابع انديشه‌هاي پيش‌ساخته‌اي قرار داده است كه بعضي از فرقه‌هاي مذهبي در اسلام از آن طرفداري كرده‌اند. ما تصويري را كه طبري از موضع اين گروههاي مذهبي درباره قرآن و تفسير نصوص آن، نشان مي‌دهد، به چند نمونه از ويژگيهاي اين ديدگاه بسنده مي‌كنيم:

الف- طبري فرصت را مناسب مي‌بيند كه بعضي از طرفداران تفسير به رأي را ضمن تفسير آيه: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ... «1» معرفي كند.

طبري در ذيل اين آيه مي‌نويسد: ... عبد اللّه بن ابي مليكه از عايشه نقل كرده است كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله اين آيه را تا وَ ما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ، خواند و فرمود: هرگاه ديديد كساني را كه در اين آيه به جدال برخاسته‌اند، بدانيد همانها هستند كه خدا در اين آيه آنها را اراده كرده و از آنها برحذر باشيد.

در اين آيه دو نظريه است و بهترين نظريه، اين است كه مقصود، به غلط افكندن و ايجاد شبهه است و در اين‌صورت معناي آيه چنين مي‌شود: امّا كساني كه در دلهايشان انحراف از حق وجود دارد، از آيه‌هايي پيروي مي‌كنند كه الفاظ متشابهي دارد و به سبب احتمال معناهاي گوناگونش، وجوه مختلفي را مي‌توان از آن به دست آورد و شخصي كه از اينها پيروي مي‌كند مرادش مشتبه كردن امر برخود يا برديگران است تا بدين وسيله بر باطلي كه دلش به آن مايل است استدلال كند نه بر اثبات حقّي كه خداوند در قرآن به وسيله آيات محكم آن را توضيح داده و روشن كرده است. اين آيه هرچند، چنان‌كه بيان كرديم، درباره اهل شرك نازل‌شده، امّا هركسي را كه با توجيه بعضي متشابهات قرآن، در دين خدا بدعت آورد و به سوي آن

متمايل شود و به آن وسيله عليه اهل حق جدال و احتجاج و از دلايل روشن آيات محكم اعراض كند تا حقيقت را بر مؤمنان مشتبه سازد،

---

(1)- آل عمران/ 7.

دربرمي‌گيرد؛ حال به هر مرام و مسلكي- نصراني، يهودي، مجوسي، سبائي، خارجي، حروري، قدري يا جهمي ...- كه مي‌خواهد باشد. چنان‌كه پيامبر صلي اللّه عليه و اله فرمود: هرگاه ديديد كساني را كه به اين وسيله جدال مي‌كنند، همانها مقصود خداوند هستند، و از آنها برحذر باشيد. همان‌گونه كه يونس مي‌گويد: سفيان از معمّر و او از ابن طاووس و او از پدرش و او از ابن عباس خبر داد كه وقتي نزد وي سخني از خوارج و آنچه هنگام فرار از حق بر زبان مي‌آورند، به ميان آمد، ابن عباس گفت: خوارج به محكمات قرآن ايمان مي‌آورند و در متشابهات آن هلاك مي‌شوند و اين آيه را خواند: وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ... «1»

روشن است كه طبري نهي از تفسير به رأي را در قرآن به خبري از پيامبر صلّي اللّه عليه و اله اسناد مي‌دهد و فراموش نمي‌كنيم كه در اين امر توجّه به ردّ خوارج نيز داشته است.

طبري مي‌بيند كه زمان خوارج به زمان بعثت و آغاز اسلام نزديك بوده و پيشينيانشان در جنگهاي بدر و حديبيّه شركت داشته‌اند. از اين‌رو، وي را مي‌بينيم در تفسير آيه: «اما كساني كه در دلشان ميل به باطل است به دنبال متشابهات از قرآن مي‌روند تا در اين راه به فتنه‌گري پردازند ...» خبري از قتاده نقل مي‌كند كه هرگاه اين آيه را مي‌خواند، مي‌گفت:

اگر اين گروه، حروريه و سبائيه نيستند، ديگر نمي‌دانم چه كساني هستند!.

طبري خطر بزرگي را كه از گروه خوارج- اگر انديشه آنها به قرآن و عبادات آن راه يابد- احساس مي‌كند، توضيح مي‌دهد و چنين مي‌گويد:

به جانم سوگند، در ميان اهل بدر و حديبيه از مهاجرين و انصار كه در بيعت رضوان با رسول خدا شركت داشتند كساني بودند كه براي صاحبان عقل و بصيرتي كه بخواهند پند بگيرند و آگاهي به دست آورند، پند و عبرت‌اند، زيرا خوارج هنگامي به وجود آمدند كه اصحاب پيامبر صلّي اللّه عليه و اله در مدينه و شام و عراق، زياد و همسران رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله نيز هنوز زنده بوند.

به خدا سوگند هيچ يك از آنان، چه زن و چه مرد، از خوارج، خرسند نبودند و ميلي به سوي آنان نداشتند، بلكه رواياتي در نكوهش آنان از پيامبر صلّي اللّه عليه و اله نقل مي‌كردند و

---

(1)- تفسير طبري، ج 3، ص 119- 121.

آنها را در دل، دشمن مي‌داشتند و از آنها بدگويي مي‌كردند و هرگاه آنها را مي‌ديدند در برابرشان سرسختي نشان مي‌دادند. به جانم سوگند، اگر عقيده خوارج هدايت مي‌بود، با ساير مسلمانان همدست مي‌شدند امّا چون گمراه بودند دست به تفرقه زدند. چنين است كه هر امري از طرف غير خدا باشد، اختلاف فراوان در آن پيدا مي‌شود. خوارج مدّتهاي درازي امر ديانت را متزلزل ساختند، امّا هيچ وقت رستگار نشدند. سبحان اللّه! چگونه مي‌توانيم آيندگانشان را با گذشتگان آنها يكسان ندانيم؟ اگر عقيده خوارج درست مي‌بود خداوند از آن پشتيباني مي‌كرد و به رستگاري و پيروزي‌شان مي‌رساند، امّا چون آنها اهل باطل بودند خداوند عقيده آنان را تكذيب كرد و هر مقداري از زمان كه بر آنان گذشت، دليل‌شان را باطل و گفته‌هايشان را تكذيب كرد و خونهايشان را ريخت.
آنها هرگاه اعتقاد خود را پنهان مي‌كردند، جراحتي در دل و اندوهي در سينه داشتند و هرگاه آن را اظهار مي‌كردند خداوند خون آنها را مي‌ريخت.
سوگند به خدا اين دين، بد ديني است، پس از آن دوري كنيد. به خدا قسم يهوديت بدعت است و نصرانيت بدعت و حروريه بدعت و سبئيّه نيز بدعت است، نه كتابي بر اين بدعت نازل شده و نه پيامبري چنين سنّتي برقرار كرده است. «1»
طبيعي است كه طبري با توجّهش به خطر خوارج بويژه در صحنه تفسير قرآن، نقطه مركزي خطر را در اين مي‌بيند كه آنان معناي قرآن را به رنگ انديشه‌هاي خود در مي‌آورند و بر وفق هوسهايشان دگرگون مي‌سازند. از باب مثال كلمه «كفر» را كه لفظي عامّ است به اصحاب علي عليه السّلام تخصيص مي‌دهند.
آنچه موضعگيري خوارج را به تصوير مي‌كشد، چيزي است كه طبري در خبر زير، آورده است:
جعفر بن ابي مغيره مي‌گويد: مردي از خوارج نزد ابن ابزا آمد و اين آيه را مي‌خواند: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ «2»، «ستايش خداي را كه آسمانها و زمين را آفريد و روشني و تاريكي را

_____
(1)- همان مأخذ، ج 3، ص 119.
(2)- انعام/ 1.

مقرّر داشت، امّا كافران به پروردگارشان شرك مي‌ورزند.» سپس از ابن ابزا سؤال كرد: آيا اين‌طور نيست آنان‌كه كافر شدند، نسبت به پروردگارشان شرك مي‌ورزند؟ ابن ابزا گفت: آري، چنين است. آن مرد

پس از دريافت پاسخ، راه خود را گرفت و رفت. مردي كه آن‌جا نشسته بود، به ابن ابزا گفت: اين مرد از خوارج بود و از كلمه كافر غير معنايش را اراده كرد (مرادش اصحاب علي عليه السّلام بود) ابن ابزا گفت: او را برگردانيد، وقتي برگشت به او گفت: آيا مي‌داني اين آيه درباره چه كساني نازل شده؟ گفت: نه. ابن ابزا گفت: درباره اهل كتاب نازل شده، مبادا آن را بر غير اهلش تأويل كني! «1»

ب- گروه دومي كه در بحث تفسير قرآن، خطرناك هستند، قدريه‌اند، زيرا اينها در بحثهاي خود به عقل بسنده كرده، به مغالطه‌هاي منطقي پرداخته‌اند. طبري در مسأله اراده و اختيار انسان، دلايل اين گروه را مردود دانسته است و سند وي در اين مسأله همان روش معمولي است كه در ادب عربي به كار مي‌رود و برانگيزنده اين بحث و جدال، آيه: غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ است كه طبري با سخنان تند، آن را آغاز مي‌كند و مي‌گويد:

خداوند در عبارت: «و لا الضّالّين». نصارا را گمراه توصيف كرده واين صفت را به خود آنها نسبت داده، و گمراه كردن آنها را به خودش نسبت نداده و نگفته است: آنها گمراه شدگانند، همچنان‌كه درباره يهود فرموده است: مغضوب عليهم، يعني آنها مورد خشم خدا قرار گرفته‌اند. لذا يكي از گمراهان فرقه قدريه گمان كرده است كه آنچه برادرانش- نادانان قدريه كه از گستردگي كلام عرب و وجوه گوناگونش آگاهي ندارند- گفته‌اند، درست است؛ در صورتي كه اگر آنچه اين گمراهان گمان مي‌كنند، درست باشد، بايد هر موصوفي كه به صفتي متّصف مي‌گردد و هركس كه فعلي به او نسبت داده مي‌شود، جز خود او كسي در تحقق اين صفت و انجام فعل، دخالتي نداشته باشد و هر موردي كه غير موصوف، دخالتي در صفت داشته باشد، بايد اين صفت به مسبّب آن نسبت داده شود، و لازمه اين سخن اين است كه وقتي درختان را باد حركت مي‌دهد

_____

(1)- همان مأخذ، ذيل آيه اوّل سوره انعام.

نتوانيم بگوييم: درخت به حركت درآمد و نيز آن‌گاه كه زلزله زمين را به حركت در مي‌آورد، جمله «زمين تكان خورد» درست نباشد، و از اين قبيل حرفها كه اگر آنها را بشماريم سخن به درازا مي‌كشد. آيه: ... حَتَّي إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ ... «1»، «تا وقتي سوار كشتي شويد و كشتيها مردم را به حركت درآورند.» كه به حركت درآوردن مردم، به كشتي نسبت داده شده است، در حالي كه محرّك حقيقي غير از كشتي و باد است. و اين نشان دهنده نادرستي سخن كسي است كه آيه: وَ لَا الضَّالِّينَ را- آن‌گونه كه پيشتر بيان كرديم- تأويل و ادّعا كرده است كه نسبت دادن خداوند،

گمراهي را به خود گمراهان نصارا، دليل بر صحّت چيزي است كه انديشمندان گفته‌اند: در كارهاي خلق، خود خداوند سبب صدور افعال از آنها مي‌باشد. به علاوه خداوند در آيات بسياري از قرآن، تصريح كرده است كه خود، گمراه‌كننده و هدايت‌كننده است. از جمله در آيه 23 سوره جاثيه: أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلي عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلي سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَي بَصَرِهِ غِشاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَ فَلا تَذَكَّرُونَ، «اي رسول، آيا مي‌نگري آن را كه هواي نفسش را خداي خود ساخته و خداوند با اتمام حجت او را گمراه كرده و بر گوش و دلش مهر نهاده و چشمش را پرده ضلالت پوشانده؟ پس چه كسي بعد از خداوند او را هدايت خواهد كرد، آيا اين معنا را به ياد نمي‌آوريد؟» چنان‌كه گفتيم در اين آيه خداوند خبر داده است كه خود گمراه‌كننده و هدايت‌كننده است نه ديگران. امّا چنان‌كه در اوّل كتاب يادآوري كرديم: قرآن به زبان عرب نازل شده و رسم عربها اين است كه فعل را به كسي نسبت مي‌دهند كه از او سر زده، اگرچه مسبّب آن فعل، غير آن شخص باشد. گاهي هم به مسبّب آن فعل نسبت داده مي‌شود، اگرچه انجام دهنده فعل، غير آن مسبّب باشد.
بنابراين، فعلي را كه بنده كسب مي‌كند و خداوند بدان وجود خارجي مي‌دهد، مي‌توان به كسب‌كننده يعني بنده نسبت داد، به لحاظ قوّه و استعداد و اختياري كه دارد.
نيز جايز است به خداوند نسبت داده شود، به لحاظ اين‌كه او وجود خارجي به آن داده و

---

(1)- يونس/ 22.

با تدبير خود آن را ايجاد فرموده است. «1»
به علاوه اين مسأله را طبري در جاي ديگر از سوره فاتحة الكتاب در آيه: إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ توضيح داده است. وي به مخالفت با قدريه پرداخته و بعضي از سخنانش چنين است: اين كه خداوند به بندگانش دستور داده است كه بگويند: «تو را عبادت مي‌كنيم و از تو كمك مي‌خواهيم» يعني از خدا در عبادات كمك بخواهند، نخستين دليل بر فساد قول به تفويض از سوي قدريه است كه محال مي‌دانند خداوند يكي از بندگانش را به عملي دستور دهد يا كاري را بر او واجب كند، مگر بعد از آن كه خودش او را نسبت به انجام يا ترك آن كمك كند و اگر در سوره حمد مطلب از اين قرار باشد، درخواست كمك از خداوند در عبادت و اطاعت بيهوده خواهد بود، زيرا به گفته آنها وقتي خداوند امر و نهي و تكليف كند، كمك بر آن‌هم بر او واجب است، خواه بنده درخواست كمك بكند، خواه نكند. بنابراين اگر خداوند ترك كمك كند، ظلم كرده است. پس، وقتي بنده مي‌گويد: تو را عبادت مي‌كنم

و از تو كمك مي‌خواهم، از خدا مي‌خواهد كه به او ظلم نكند. «2»
در اين‌جا به همين نمونه‌ها از وضعيت قدريه در فهم نصوص قرآن و احتجاج طبري با آنها اكتفا مي‌كنيم و اينك به گروه ديگري مي‌پردازيم:
ج- گروه ديگر جهميّه هستند كه طبري با نظر آنها درباره ايمان مخالفت مي‌كند، چنان‌كه در تفسير آيه 7 سوره بقره وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ مي‌گويد: ... اين آيه دليل روشني بر بطلان ديدگاه اين گروه است كه مي‌گويند: ايمان، فقط تصديق گفتاري است، زيرا خدا درباره منافقان مي‌فرمايد: آنان با زبانهايشان مي‌گفتند: به خدا و روز قيامت ايمان داريم، و آن‌گاه از آنها نفي ايمان كرده، زيرا اعتقاد آنها گفتار قبلي‌شان را تصديق نكرده است. «3»
د- يكي ديگر از گروههاي ديني كه طبري به آنها اعتراض دارد، صوفيان هستند.
وي با صوفيان در مورد برداشت آنها از صفت توكل مخالفت كرده، چنين مي‌گويد: در آيه

_____

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 61.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 53- 54 و 91.
(3)- همان مأخذ، ج 1، ص 53- 54 و 91.

29 سوره نساء خداوند متعال از دروغ‌گويي صوفيان نادان كه پرداختن به كارهاي بازرگاني و صنعتي را براي طلب معاش و كسب روزي منكر هستند، پرده برمي‌دارد، و چنين مي‌فرمايد: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ ... «1»، «اي مؤمنان مال يكديگر را به باطل نخوريد، مگر آن‌كه داد و ستدي از روي رضا و رغبت كرده باشيد ....»
ما نمي‌توانيم طبري را در شمار يكي از اين فرقه‌ها كه خود، آنها را از بدعت گزاران مي‌داند، بشماريم و او نه قدري، نه جهمي، نه از صوفيه و نه از خوارج است، بلكه او يكي از اهل سنّت است كه آيات قرآني مربوط به افعال و صفات خداوند را برطبق آنچه از روايات منقول از پيامبر صلّي اللّه عليه و اله و يارانش مي‌فهمد، تفسير مي‌كند.
ه- اكنون بايد ديد كه طبري درباره افعال و صفات خداوند چه مي‌گويد:
درگذشته ثابت كرديم كه معناي جملاتي از قبيل سخن خداوند: لِيَبْتَلِيَ اللَّهُ، «تا خداوند بيازمايد» وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ «2»، «تا خداوند بداند» و مانند اينها، اگرچه به ظاهر اين دو صفت را به خدا نسبت مي‌دهند، امّا مراد از آن، اولياي خدا و اهل طاعت او مي‌باشند و معناي آيه اين مي‌شود: تا اولياي خدا و اهل طاعت او از شكّ و بيماريهايي كه در دلهايتان داريد آگاه شوند و

شما را بشناسند كه آيا اهل اخلاص و يقين هستيد يا نه، و نيز اعتقاد شما را به خدا و پيامبر صلّي اللّه عليه و اله و مؤمنان، بيازمايند كه آيا آنان را دوست داريد و يا دشمن؟ «3»
در رساله رويت خداوند، طبري را مي‌بينيم كه با قاطعيت و صراحت، انديشه خود را اظهار مي‌كند و مانند معتزله آراي خودرا در لفّافه تأويلات عقلي نمي‌پيچد. در تفسير آيه رؤيت به منظور اثبات عقيده خود، رواياتي را نقل مي‌كند و مي‌گويد ... از مجاهد در آيه: إِلي رَبِّها ناظِرَةٌ (ترجمه كامل آيه چند سطر بعد) نقل شده كه گفته است: يعني آنها منتظر ثواب از سوي پروردگارشان مي‌باشند.

_____

(1)- همان مأخذ، ج 5، ص 21.
(2)- آل عمران/ 140.
(3)- تفسير طبري، ج 4، ص 95.

مجاهد از ابن عمر نقل مي‌كند كه گفته است: فروترين درجه اهل بهشت براي كسي است كه هرگاه به قلمرو خويش و ناز و نعمتها و خدمتكاراني كه خدا به او داده مسافت هزار سال راه را در نظر بگيرد، دورترين نقطه‌اش را مانند نزديكترينش مي‌بيند. و بالاترين مقام اهل بهشت براي كسي است كه صبح و شام به سوي خداي متعال نظر كند.
عطيه عوفي در سخن خداوند: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلي رَبِّها ناظِرَةٌ «1»، «در آن روز رخسار گروهي از مردم، از شادي برافروخته و نوراني است و جلال حق را مشاهده مي‌كنند» مي‌گويد: يعني، اين گروه به خدا توجه مي‌كنند، امّا ديدگانشان احاطه به عظمت و جلال الهي را ندارد، ولي بصيرت خداوند بر آنها احاطه دارد و همين است معناي:
لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ، «چشمها او را نمي‌بينند، ولي او چشمها را در مي‌يابد»
آن‌گاه طبري مي‌گويد: نزديكترين نظريه به حقيقت، نزد ما، نظريه كسي است كه ما آن را از حسن و عكرمه در متن تفسير نقل كرديم، يعني اين وجوه به خالق خود مي‌نگرد و به همين معنا، خبري از پيامبر اكرم صلّي اللّه عليه و اله رسيده است.
ثوير از ابن عمر نقل كرده است كه پيامبر صلّي اللّه عليه و اله فرمود: پايين‌ترين درجه اهل بهشت براي كسي است كه در ما يملك خود مسافت دو هزار سال راه را مي‌بيند، و والامقام‌ترين آنها كسي است كه هر روز دو مرتبه به خداوند نظر مي‌كند، و آن‌گاه اين آيه را تلاوت كرد: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلي رَبِّها ناظِرَةٌ «2»
با توجه به آنچه گفته شد، براي ما روشن گرديد كه چگونه تفسير به رأي در

به دست آوردن معاني آيات قرآني، هوا و هوس را حاكم مي‌كند و اين چيزي است كه در تاريخ تفسير به عنوان تأويل شناخته شده است. به همين دليل طبري به چاره‌جويي ديگري متوسل شده است كه ما در بحثهاي آينده به شرح آن مي‌پردازيم.

_____

(1)- قيامت/ 22- 23.

(2)- همان مأخذ، ج 29، ص 120.

5- ديدگاه طبري در تفسير به ظاهر لفظ

مي‌توان نظريه طبري درباره تفسير متن قرآن برحسب ظاهر لفظ را به چند امر مستند دانست. به گمان ما يكي از اين امور، همنشيني طولاني او با استادش داوود بن علي اصفهاني، صاحب مذهب ظاهري است. طبري هرچند برحسب روايات تاريخي در مسائل فقهي با استادش مخالف بود، امّا اين امر مانع آن نشد كه در تفسير آيات قرآن، روش او را برنگزيند و تحت‌تأثير او قرار نگيرد. همچنين مي‌توانيم در تمايل طبري به تفسير ظاهري، بازتاب حركتي را مشاهده كنيم كه با به خدمت گرفتن عقل در جستجوي معاني قرآن، به گمراهي دچار شده است.
اكنون به نمونه‌هايي مي‌پردازيم. كه طبري به كارگيري نارواي عقل را در تفسير قرآن ردّ كرده و توجّه به معناي معمولي نزديك به لفظ را پسنديده است:
الف- طبري در جايي كه براي هيچ‌يك از دو نظريه تأويل و تفسير ظاهري، مرجّحي نباشد، معناي ظاهر را ترجيح مي‌دهد و تفسير مبتني بر تأويل را ردّ مي‌كند.
چنان‌كه در تفسير آيه: كَذلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَيْهِمْ «1»، «اين‌گونه خداوند كردار زشت جاهلانه آنها را مايه حسرت و پشيماني آنان گرداند.» از اسباط چنين نقل مي‌كند: «به گمان سدّي، بهشت براي گنهكاران نموده مي‌شود؛ پس به بهشت و خانه هايشان كه در آن قرار دارد نگاه مي‌كنند و با خود مي‌گويند اگر اطاعت خدا مي‌كردند، به اين نعمتها دست مي‌يافتند و لذا به آنان گفته مي‌شود: اگر از خدا فرمان‌برداري مي‌كرديد اين خانه‌ها جاي شما بود؛ سپس آن خانه‌ها ميان مؤمنان تقسيم مي‌شود و آنها وارثان گنهكاران مي‌شوند و در اين هنگام گنهكاران از كارهاي گذشته خود پشيمان مي‌شوند.»
آن‌گاه طبري مي‌گويد شايسته‌تر براي تفسير آيه، همان چيزي است كه ظاهر لفظ آن را مي‌فهماند، نه آنچه باطن آن احتمال مي‌دهد، در حالي‌كه هيچ دليلي بر اين‌كه معناي آيه همين ظاهر باشد، نيست. و آنچه از سدّي نقل شد اگرچه احتمال مي‌رود، امّا احتمال بعيدي است و دليلي از خارج هم وجود ندارد كه حجت قطعي بر اين معنا باشد

---

(1)- بقره/ 167.

و ظاهر آيه هم دلالت بر آن ندارد و وقتي كه امر چنين است، پس ظاهر قرآن حمل بر باطن و تأويل آن نمي‌شود. «1»

ب- طبري با مجاهد به نزاع برخاسته و تفسير او را رد مي‌كند، زيرا برخلاف ظاهر متن قرآن است و نيز مستند به حجّتي كه مرجّح آن باشد نيست. چنان‌كه در معناي آيه: فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ، «پس به آنها گفتيم به صورت بوزينگاني طردشده درآييد.» «2» طبري از ابن نجيح از مجاهد نقل مي‌كند كه مي‌گويد: دلهاي آنها مسخ شد نه اين‌كه خودشان به صورت بوزينگان درآمده باشند و اين مثلي است كه خداوند درباره آنان زده است، چنان‌كه درباره علماي يهود مي‌گويد: كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً، «عالمان تورات كه به علم خود عمل نمي‌كنند به الاغي مانند كه بر پشت خود كتاب بار دارد» «3». امّا اين نظريه مجاهد با ظاهر آنچه كتاب خدا بر آن دلالت مي‌كند مخالف است، زيرا خداوند خبر داده است كه «بعضي از آنها را به صورت بوزينگان و خوكان درآورد و آنان پرستش طاغوت كردند» «4» چنان‌كه درباره آنها خبر داده است كه به پيامبرشان گفتند:
خدا را آشكارا به ما بنمايان و آن‌گاه كه چنين گفتند، پروردگارشان آنها را هلاك ساخت و آنها گوساله را پرستيدند و براي قبولي توبه‌شان آنان را امر به كشتار خودشان كرد و به آنها دستور داد كه وارد زمين مقدس شوند و آنها به پيامبرشان گفتند: تو با پروردگارت برويد و ما در اين‌جا مي‌نشينيم. پس خداوند به سرگرداني در بيابان مبتلاشان كرد.
بنابراين، در تأويل اين آيات دو نظريه خواهد بود:
1- بعضي گفته‌اند: خداوند آنها را مسخ نكرده، بلكه اين سخن را به عنوان مثل گفته است و حال آن‌كه در قرآن خبر داده است كه آنها را به صورت بوزينگان و خوكان درآورد.
2- بعضي ديگر گفته‌اند: آنچه خداوند درباره بني اسرائيل خبر داده، مخالفتهاي آنها با پيامبرانشان بوده و نيز كيفرها و بدبختيهايي كه بر آنها وارد ساخته است.

---

(1)- همان مأخذ، ج 2، ص 44- 45.
(2)- بقره/ 65.
(3)- جمعه/ 5.
(4)- مائده/ 60.

حال اگر كسي يكي از اين دو نظريه را بپذيرد و ديگري را ردّ كند بايد دليل داشته باشد از قبيل خبر مشهور يا روايت صحيح. به‌علاوه، نظريه مجاهد، مخالف اجماع است و اجماع حجتي مي‌باشد كه خطا و كذب در آن روا نيست و اجماع بر خطا شمردن يك قول در فساد آن، كافي است.
ج- در جايي كه روايت و اجماعي نباشد، معيار طبري در تفسير لفظي و

ظاهري قرآن، لغت است و از هر لغت، معناي مشهور و نزديك و روشنش را مي‌گيرد نه معناي دور و پنهانش را. به عبارت ديگر: دلالت ظاهر لفظ را برمي‌گزيند، چنان‌كه در فعل «و رابطوا» مي‌گويد: معنايش اين است كه مراقب دشمنان خود و دشمنان دينتان يعني مشركان باشيد و رأي من اين است كه رباط از «ارتباط الخيل للعدو» مي‌آيد يعني آمادگي اسبان در مقابل دشمنان، چنان‌كه دشمنان مسلمانها، حيله‌هايشان را بر ضدّ آنها آماده كرده بودند و آن‌گاه اين لفظ براي كلّ مرزنشيناني كه به دفع شرّ دشمن از مسلمانان مي‌پردازند به كار برده شد، خواه با اسبهايي كه آنها را آماده كنند و خواه پياده و بدون مركب باشند. اين‌كه در معناي «رابطوا» گفتيم يعني در مقابل دشمنان خود و دشمنان دينتان آمادگي داشته باشيد، به اين دليل است كه معناي مشهور رباط همين است و معمولا سخن به معاني مشهور توجّه پيدا مي‌كند، نه به معناهاي مخفي؛ مگر اين‌كه دليلي از قرآن يا روايتي از پيامبر صلّي اللّه عليه و اله يا اجماعي از مفسّران باشد بر اين‌كه لفظي بر معناي پوشيده‌اش حمل شود. «1»
با توجّه به آنچه بيان كرديم به مهارت علمي طبري پي‌مي‌بريم كه در تفسير قرآن، معناي ظاهر لفظ را بر تفسير و تأويل باطن ترجيح مي‌دهد و در ضمن متوجّه مي‌شويم كه روح لطيف او با ظرافت و سادگي سخن سازگار است و از تكلّف و پيچيدگي، تنفّر دارد و مي‌توان گفت: انديشه تفسيري ظاهري طبري، بر شيوه نفسي و علمي استوار است.
اكنون به روش تحقيق طبري در لغت مي‌پردازيم:

---

(1)- همان مأخذ، ج 4، ص 149.

مي‌دانيم كه اين ابزار لغوي را براي اولين بار، ابن عبّاس پدر علم تفسير از قرن نخستين هجري در شيوه تفسير قرآن به كار گرفت و كساني كه در اين علم تخصص پيدا كردند عبارت بودند از: فرّاء و ابو عبيده و زجّاج كه ما در گذشته روش تفسيري آنها را باز گفتيم. بسياري از آنها پيش از دوران طبري مي‌زيسته‌اند و ميراث آنان در تفسير لغوي در دسترس طبري بوده است و همان‌طور كه روايات تفسيري در اختيار طبري بوده، ميراث تفسير لغوي نيز در دسترس او قرار داشته است. طبيعي است كه زمينه تفسير لغوي، متوني هستند كه بندگان خدا راه دستيابي به تفسير آن را دارند، زيرا عواملي در اختيار آنها مي‌باشد كه براي رسيدن به اين هدف به آنان كمك مي‌كند. و مي‌دانيم كه طبري در دانش تفسير، شايستگي آن را داشت كه براي تفسير قرآن، تفسير لغويي را ارائه دهد. او مي‌توانست براي شناخت معاني الفاظ قرآن به آثار و اشعار عرب رجوع كند. اكنون به نمونه‌هايي در زير اشاره مي‌كنيم:

الف- طبري در معناي لفظ «تأويل» در آيه: وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ به شعر عرب استشهاد مي‌كند و مي‌گويد: تأويل در سخن عرب به معناي تفسير و بازگشت و سرانجام است و بعضي از ناقلان، شعر اعشي را چنين خوانده‌اند:

علي انّها كانت تأوّل حبّهاتأوّل ربعي السّقاب فاصحبا «سرانجام دوستي آن زن در قلب او مانند بچّه شترهايي است كه بزرگ و صاحب بچه شده باشند.» اصل آن از «آل الشيء الي كذا و يؤول اولا» است، يعني آن چيز تغيير حالت داد و به سويش، بازگشت. «و اوّلته انا»، يعني چيز يا كسي را به آن حالت يا به سوي آن بازگردانيدم. بعضي گفته‌اند: معناي سخن خداوند: وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا «1» أحسن جزاء است، زيرا جزا و پاداش، چيزي است كه بازگشت كارهاي مردم، به آن است.

---

(1)- اين عبارت در آخر دو آيه ذكر شده است:

الف- نساء/ 59: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ... ب- بني اسراء/ 35: وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ ...

مراد از «تأوّل حبّها» شرح دوستي و بازگشت آن مي‌باشد و منظور شاعر اين است كه حبّ محبوبه در دل حبيب، نخست اندك بوده و سپس رو به افزايش نهاده و پيوسته گسترش يافته تا ثابت و قديمي شده است، مانند شتر بچّه‌اي كه پيوسته رشد يافته، تا بزرگ‌شده و مانند مادرش صاحب

بچه‌اي شده است. «1»
برخي شعر اعشي را چنين خوانده‌اند:
علي أنّها كانت توابع حبّهاتوالي ربعي السّقاب فاصحبا «2» «پيامدهاي دوستي او مانند پيامدهاي ... مي‌باشد.»
ب- طبري معناي واژه صلاة را در شعر جاهلي و نيز رابطه معناي جاهلي آن را با معناي اسلامي‌اش دنبال مي‌كند و چنين مي‌گويد:
... صلاة در سخن عرب به معناي دعاست چنان‌كه اعشي گفته است:
لها حارس لا يبرح الدّهر بيتهاو ان ذبحت صلّي عليها و زمزما «براي او (محبوبه) نگهباني است كه هميشه خانه‌اش را پاسداري مي‌كند و اگر روزي كشته شود، نگهبان برايش دعا و بر حالش ناله مي‌كند.» منظور از صلاة در اين‌جا، دعاست.
و همانند اين شعر:
و قابلها الرّيح في دنّهاو صلّي علي دنّها و ارتسم «در هنگام زمزمه‌اش باد با وي روبه‌رو مي‌شود و بر زمزمه‌اش دعا و وي را همراهي مي‌كند.»
به نظر من، دليل اين‌كه نماز واجب را صلاة گفته‌اند اين است كه نمازگزار با درخواستي كه از پروردگارش مي‌كند، حاجت خود را كه همان پاداش عملش مي‌باشد درخواست مي‌كند، چنان‌كه دعاكننده با سؤال از پروردگار خود، برآوردن نيازها و

_____

(1)- داخل پرانتز از لسان العرب، ماده اول گرفته شده است.
(2)- تفسير طبري، ج 3، ص 184؛ درباره اين شعر وجوه مختلفي آمده، سوره آل عمران به منبعي كه داده‌شده مي‌توان مراجعه كرد.

درخواستهاي خود را طلب مي‌كند. «1»
ح- طبري در قبال دانشمندان عرب موضع ثابتي را فراپيش گرفته است، زيرا وقتي كه يكي از اهل لغت مانند ابو عبيده، تمام همّت خود را به تفسير لغوي مصروف مي‌دارد و فرد ديگري از اين دانشمندان مثل فرّاء تفسير لغوي را بر تفسير روايي ترجيح مي‌دهد؛ طبري هم تفسير روايي را در درجه اوّل قرار مي‌دهد. ما در اين‌جا به جدال طبري با يكي از لغت‌شناسان كه گويا فرّاء در كتاب معاني‌اش آورده، اكتفا مي‌كنيم:
لغو، به معناي باطل است و به كلمه لغو، لاغيه گفته‌اند، چنان‌كه به صاحب زره، دارع و به صاحب اسب، فارس و به گوينده شعر، شاعر مي‌گويند، همان‌گونه كه خطيئه شاعر گفته است:
اغررتني و زعمت انّك لابن بالصّيف تامر «مرا فريب دادي و گمان كردم كه تو در تابستان صاحب شير و داراي خرما هستي.»
لابن: صاحب شير و تامر: صاحب خرما.

بعضي از دانشمندان نحوي اهل كوفه گمان كرده‌اند كه معناي لا تَسْمَعُ فِيها لاغِيَةً اين است كه در بهشت سوگند دروغي شنيده نمي‌شود و به اين سبب لاغيه گفته شده است.
اين نظريه در صورتي درست بود كه مفسّران از صحابه و تابعين برخلافش، اجماع نمي‌كردند، زيرا براي هيچ‌كس جايز نيست كه برخلاف اجماع آنها سخن بگويد. «2»
طبري با اين سخن خويش محدوده روا بودن تفسير را مشخص مي‌كند و در جايي كه روايت و نقلي باشد، تفسير به لغت را روا نمي‌داند.
د- طبري چنان‌كه در تفسيرهاي روايي اجماع را برتري مي‌دهد و آن را ملاك قبولي روايات مي‌داند، در زمينه لغت نيز اجماع را شرط مي‌داند و در مقدّمه تفسيرش اين اجماع را تفصيل داده و گفته است: شايسته است كه لفظ به همان معنايي تفسير شود

_____
(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 80- 81.
(2)- همان مأخذ، ج 30، ص 104.

كه هنگام نزول قرآن به آن معنا بوده است. به تعبير ديگر، طبري لازم مي‌داند كه الفاظ قرآني به همان معنايي تفسير شود كه عربها آنها را در شعر يا نثر به كار مي‌برند و تأكيد مي‌كند كه طريقه كاربرد لفظ در عبارت همان روشي باشد كه عربها با آن مأنوس هستند.
منظور اين است كه وي در صورتي تفسير لغوي را صحيح مي‌داند كه شرط اجماع در آن كامل باشد و مقصود از اجماع آن است كه عرب با معناي لفظ آشنايي داشته باشد و آن را در سخن به كار گيرد و نيز لفظ همان معنايي را بدهد كه ميان آنها معروف و استعمالش در سخنانشان مشهور باشد. اكنون به مثالي دراين‌باره مي‌پردازيم:
بعضي از لغت‌شناسان اهل بصره گمان كرده‌اند كه كلمه «الّذي» در سخن خداوند: مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ ناراً «1»، «وضع منافقان مانند حالت كساني است كه آتش برافروخته‌اند»، به معناي الّذين است، مثل: وَ الَّذِي جاءَ بِالصِّدْقِ وَ صَدَّقَ بِهِ أُولئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ «2»، «كساني كه سخن صدق بياورند و آنان كه آن را بپذيرند آنها پرهيزگارانند» و همانند اين سخن شاعر:
فانّ الّذي حانت بفلج دماؤهم‌هم القوم كلّ القوم يا امّ خالد «قومي كه خونشان در راه بصره به يمامه ريخته شد، آنها قومي عظيم هستند، اي امّ خالد! «3»»
طبري مي‌گويد: قول حق همان قول اوّل است كه دليل آن را بيان كرديم «4» و كسي كه اين حرف را زده از تفاوتي كه ميان «الّذي» در دو آيه و

«الّذي» در شعر وجود دارد، غفلت كرده است، زيرا در وَ الَّذِي جاءَ بِالصِّدْقِ دليل بر اين‌كه مراد، جمع است، قسمت آخر آيه: أُولئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ مي‌باشد و در شعر نيز كلمه «دماؤهم» دليل است،

_____

(1)- بقره/ 17.
(2)- زمر/ 33.
(3)- فلج: راه ميان بصره و يمامه است و منظور از مصراع دوم اين است كه اين گروه ديه و قصاص ندارند.
البيان و التبيين، ج 4، پاورقي، ص 55. م.
(4)- در تفسير طبري چند سطر قبل گفته است: مراد به كلمه مثل معناي مفرد است نه جمع، زيرا وضع گروه منافق را به يك نفر تشبيه كرده است كه آتش افروخته باشد.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 467
امّا اين دليل در جمله الَّذِي اسْتَوْقَدَ ناراً وجود ندارد و جمله ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُماتٍ نيز بر اين امر دلالت نمي‌كند. اين است تفاوتي كه ميان «الَّذي» در آيه:
كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ ناراً وجود دارد و ساير دلايلي كه بر جمع بودن معناي الّذي در اين آيه آورده‌اند. براي هيچ‌كس روا نيست كلمه‌اي را كه عربها به‌طور غالب در معنايي به كار مي‌برند، به معناي ديگري به كار برد، مگر با دليل معتبري كه پذيرفتنش ناگزير باشد. «1»
ه- با توجه به آنچه گفته شد طبري را مي‌بينيم كه به نقد از بحثهاي لغوي ابو عبيده پرداخته و نظر وي را درباره تفسير لغوي دو كلمه رحمن و رحيم تخطئه كرده و آن را بر خلاف اجماع لغوي دانسته است. همچنان‌كه برخلاف اجماع مفسّران روايي نيز هست و آن‌گاه مي‌گويد: نيز يكي از افراد كه شناخت وي نسبت به تأويلات نقل‌شده از مفسّران روايي ضعيف و اطلاعش نسبت به گفته‌هاي گذشتگان از مفسّران اندك است گمان كرده كه معناي مجازي «الرّحمن» صاحب رحمت و معناي مجازي «الرّحيم» رحم‌كننده مي‌باشد؛ و سپس گفته است: گاهي اين دو كلمه را مشتق از يك مادّه و هر دو را به يك معنا مي‌دانند و اين از باب وسعت نظري است كه دانشمندان علم لغت دارند چنان‌كه مي‌گويند: ندمان و نديم هر دو به يك معناست و سپس به شعر برج بن مهرطائي استشهاد كرده است:
و ندمان يزيد الكأس طيباسقيت و قد تغوّرت النّجوم «از دست همنشيني كه وجودش، به خوشي جام شراب مي‌افزايد، شراب نوشيدم در بامدادي كه ستارگان رو به افول بودند.»
نيز به ابياتي ديگر نظير همين بيت درباره دو كلمه نديم و ندمان استشهاد

كرده است.
بنابراين شخص نامبرده با گفته خود كه «الرّحمن» صاحب رحمت و «الرّحيم» رحم‌كننده است، بين معناي اين دو كلمه از لحاظ تأويل فرق گذاشته، اگرچه بيان درست تأويل در معناي اين دو را رها كرده است. آن‌گاه وي اين مطلب را به دو كلمه كه به يك

_____

(1)- تفسير طبري، ج 1، ص 141، سوره بقره ذيل آيه 17.

معنا مي‌آيند: ندمان و نديم مثل زده و سپس، به كلمه‌اي كه آن را به دو معنا قرار داده، بازگشته و آن را براي چيزي كه با اختلاف الفاظ به يك معنا مي‌باشد، مثال قرار داده است. شكّي نيست كه صاحب رحمت كسي است كه رحمت برايش ثابت است و صحيح است كه براي او اين صفت وجود داشته باشد ولي راحم يعني كسي كه رحم خواهد كرد يا رحم كرده است، خواه اين‌كه اين صفت از او زايل‌شده يا همچنان اين صفت را دارا باشد. در اين صورت، اين كلمه نشان نمي‌دهد كه رحمت براي او صفت باشد، در حالي كه اگر او را به صاحب رحمت توصيف مي‌كنيم، نشان‌دهنده اين معنا هست.

پس چگونه مي‌توان در معناي رحمن و رحيم گفت: اين دو كلمه از يك لفظ اشتقاق يافته و با اختلاف الفاظ داراي يك معنا هستند؟

امّا وقتي كه نظريه‌اي بر اصل استواري متكي نباشد، عيب آن روشن است. «1»

و- طبري اشتباه دانشمندان عرب را در معناي واژه «سواء» و استعمال آن را در عبارات عربي و نيز خطاي در روش را كه معلول اشتباه لغوي آنها مي‌باشد، چنان مورد انتقاد قرار داده است كه گويي اين گفته آنها خلاف اجماع لغوي مي‌باشد. از باب مثال در آيه: لَيْسُوا سَواءً مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ أُمَّةٌ قائِمَةٌ يَتْلُونَ آياتِ اللَّهِ آناءَ اللَّيْلِ «2»، «همه اهل كتاب يكسان نيستند، گروهي از آنها در دل شب به تلاوت آيات خدا و نماز و طاعت حق مشغولند»، از آنها انتقاد كرده، مي‌گويد: ... گروهي از نحويين كوفه و بصره و پيشتازان در فن چنين پنداشته‌اند كه ما بعد «سواء» يعني: امّة قائمه، ترجمه و تفسير آن است و معنايش اين است: از اهل كتاب گروهي كه در دل شب به تلاوت آيات برمي‌خيزند با گروه ديگر كه كافرند يكسان نيستند و اينها گمان كرده‌اند كه در آيه، و اخري كافرة حذف و به ذكر گروه اوّل كه امّة قائمة مي‌باشد اكتفا شده است، و براي اين مطلب به شعر ابو ذؤيب مثل زده‌اند:

عصيت اليها القلب انّي لامرها سميع فما ادري أرشد طلابها

_____

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 44.
(2)- آل عمران/ 113.

«دل خودم را متوجّه او كردم و فرمانش را مي‌شنوم، با اين‌كه نمي‌دانم فرمانش راهنمايي است يا گمراهي.» در اين‌جا به جمله «ارشد» اكتفا كرده و ام غير رشد را نياورده است.
شاعر ديگر نيز چنين گويد:
ازال فلا ادري اهمّ هممته‌و ذوالهمّ قدما خاشع متضائل «همواره، نمي‌دانم كه آيا غمي است كه در آن فرورفتم و كسي كه از پيش داراي غم باشد، شكسته‌حال و حقير است.»
بايد دانست اگرچه اين گروه از نحويين در اين دو شعر، حذفي در تقدير گرفته‌اند، امّا در حال اختيار جايز نمي‌دانند كه گفته شود: سواء اقمت ام قعدت، و نيز جمله: سواء اقمت حتّي يقول ام قعدت از نظر آنها خطاست، بلكه حذف جمله دوم را تنها در صورتي روا مي‌دانند كه با يك جمله، معنا كامل شود نظير ما ابالي يا ما ادري كه مي‌گويند: ما ابالي و منظورشان ما ابالي اقمت ام قعدت مي‌باشد، چون فعل ما ابالي به يك جمله اكتفا مي‌كند و همچنين است فعل: ما ادري، امّا در كلمه «سواء» اين را جايز نمي‌دانند، زيرا جمله، ناقص مي‌ماند.
بنابراين، در توجيه آيه: و لَيْسُوا سَواءً مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ أُمَّةٌ قائِمَةٌ ... لغويون از آنچه در ادبيات عرب انجام مي‌دهند غفلت كرده‌اند، زيرا در اين جمله چيزي را محذوف دانسته‌اند كه در آن‌جا با كلمه سواء جايز نمي‌دانند، و در تأويل آيه به خطا رفته‌اند. ازاين‌رو، سواء در آيه به معناي تمام و كافي مي‌باشد، نه به معنايي كه آنها تفسير كرده‌اند چنان‌كه از ايشان نقل كرديم. «1»
ز- از بحثهاي مهمّ طبري در تفسير لغوي قرآن، بحث وي در مورد واژه‌هاي متضاد است و ما در گذشته، از كوششهاي ابو عبيده در اين زمينه ياد كرديم و طبري كه در تفسير لغوي قرآن تحقيق مي‌كند، از اين مطلب كه در اختلاف معنا بسيار مهم است، غفلت نورزيده است. ازاين‌رو در تفسير الَّذِينَ يَظُنُّونَ بحث لغوي را پيش گرفته و از

---

(1)- همان مأخذ، ج 4، ص 34- 35.

آن پاسخ داده و چنين گفته است: اگر كسي اشكال كند كه چگونه خداوند درباره كساني كه آنان را به خشوع در اطاعت خود توصيف كرده، خبر داده است كه آنها گمان به ملاقات پروردگارشان دارند، در صورتي كه گمان، شكّ است و شك‌كننده در ملاقات خداوند از ديدگاه شما كافر به خداست.

پاسخ مي‌گوييم: عرب گاهي از يقين و شك به ظنّ تعبير مي‌كند، چنان‌كه گاهي از ظلمت (تاريكي) و ضياء (روشنايي) به سدفه و از مغيث و مستغيث به صارخ تعبير مي‌كنند و از اين قبيل است اسامي كه به معناي خود و ضدّش مي‌آورند و از مواردي كه ظنّ به معناي يقين آمده اين سخن شاعر، دريد بن صمه است:
فقلت لهم ظنّوا بالفي مدجّج‌سراتهم بالفارسي المسرّد «به آنها گفتم منتظر دو هزار مبارز تا دندان مسلح باشيد، كه فرماندهانشان زره قهر پوشيده‌اند.»
مراد اين است كه به آنها گفته شده است: يقين داشته باشيد كه دو هزار مسلّح پيش شما مي‌آيند. و از آن جمله، شعر عميرة بن طارق است:
بأن يعتزّوا قومي و اقعد فيكم‌و اجعل منّي الظّنّ غيبا مرجّما در اين‌جا نيز «ظنّ» به معناي يقين است. مقصود اين است كه يقين خودم را به حدس و گمان مبدّل سازم.
گواه شعري و غير آن، در سخن عرب، به اين‌كه ظنّ به معناي يقين آمده، از شمار بيرون است. «1»
ح- طبري هرگز تمام آنچه را كه درباره الفاظ متضادّ گفته‌شده، نمي‌پذيرد و بدين سبب، بحث درباره تضادّ الفاظ از مسائل خلاف‌انگيز و مسأله‌دار مي‌باشد و در بيشتر موارد، مفيد ظن است. اين مشاجره را طبري با ابو عبيده داشته كه در مطرح كردن اين موضوع از وي جلوتر بوده است. از جمله گفتگوهاي او با ابو عبيده اين است:
يكي از لغت‌شناسان عرب «وراء» را از اضداد گرفته و خيال كرده است كه هم به

_____
(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 206- 207.

معناي «پيش روي» و هم به معناي «پشت سر» به‌كار مي‌رود و به اين گفته شاعر استشهاد كرده است:
ا يرجو بنو مروان سمعي و طاعتي‌و قومي تميم و الفلاة ورائيا «آيا بني مروان از من اميد شنيدن و اطاعت دارند و حال آن‌كه قوم من تميم و بيابانها پيش رويم مي‌باشند.»
«وراء» به معناي «امام» گرفته‌شده و حال آن‌كه در اين معنا از احتمال درست غفلت شده است. براي چيزي كه پيش روي تو است مي‌گويي «هو ورائي». زيرا تو پشت سر او هستي. پس او را مي‌بيني، چنان‌كه او تو را مي‌بيند، پس وقتي كه او، تو را ببيند، گويي پشت سر تو قرار دارد و تو جلو روي او هستي. امّا بعضي از عرب‌زبانان اهل كوفه، جايز نمي‌دانند، به

كسي كه پيش روي كسي است گفته شود «هو ورائي» و نه براي كسي كه پشت سر است گفته شود «هو امامي». و همين شخص مي‌گويد: امّا اين امر درباره زمانها و روزها جايز است، مثل «وراءك برد شديد و بين يديك حرّ شديد» و حال آن‌كه تو پشت سر آن قرار داري و اين تعبير به اين دليل درست است كه سرما يا گرما چيزي است كه مي‌آيد، پس وقتي كه مي‌آيد و به تو ملحق مي‌شود، گويي پشت سر تو قرار دارد و وقتي كه تو، به آن مي‌رسي، گويي جلو روي تو واقع‌شده و به اين دليل هر دو وجه جايز است. «1»

ط- هرگاه نزد طبري براي آيه قرآن دو تفسير درست وجود داشته باشد: يكي از مفسّران و يكي از اهل لغت. طبري قول مفسّران را ترجيح مي‌دهد و با اين عمل، قرآن را جولانگاه اهل تفسير مي‌داند نه اهل لغت، و اين موضوع را آن‌جا مي‌توان مشاهده كرد كه در جدالهايش، ابو عبيده را نسبت به شناخت تأويل مفسّران، ضعيف و ناتوان مي‌نامد.

طبري مي‌فهمد كه لغت عرب به دليل انعطاف‌پذيري‌اش در برابر معاني مختلف، زمينه اختلاف انديشه‌ها را فراهم مي‌كند و گاهي ممكن است بهترين احتمالات در تفسير آيه‌اي وجود داشته باشد. امّا طبري در صورتي كه يكي از تفسيرهاي روايي برخلاف آنها

_____

(1)- همان مأخذ، ج 16، ص 2.

باشد، همه آنها را ردّ مي‌كند. از جمله در تفسير وَ إِنَّ مِنْها لَما يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ «1»، «و برخي از سنگها از خوف خدا (از فراز كوه) فرومي‌افتد» مي‌گويد: علماي نحو در معناي فروافتادن سنگ از خوف خدا اختلاف كرده‌اند:

بعضي گفته‌اند: معنايش افتادن سايه آن سنگ بر روي زمين مي‌باشد.

بعضي ديگر گفته‌اند: منظور همان كوهي است كه وقتي پروردگار در آن تجلّي كرد با خاك يكسان شد.

بعضي گفته‌اند: اين چيزي است كه در برخي سنگها در گذشته بوده و در آينده نيز خواهد بود و آن اين‌كه خداوند متعال به سنگها معرفت و درك داده، اطاعت خدا را مي‌فهمند و از او اطاعت مي‌كنند، چنان‌كه روايت شده است كه وقتي رسول خدا خطبه مي‌خواند بر شاخه درختي كه آن‌جا بود تكيه مي‌كرد، امّا زماني كه از او جدا شد (منبري درست شد و براي خطبه روي آن قرار گرفت) ناله آن شاخه به سبب فراق و دوري از آن حضرت، بلند شد. نيز از پيامبر صلّي اللّه عليه و اله نقل شده است كه فرمود: انّ حجرا كان يسلّم عليّ في الجاهلية، انّي لأعرفه الآن، «سنگي در دوران جاهليّت پيوسته بر من سلام مي‌كرد كه هم اكنون آن را

مي‌شناسم.»
بعضي ديگر گفته‌اند: جمله: يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ، مانند آيه: فَوَجَدا فِيها جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ «2»، «ديواري را ديد كه مي‌خواست فرود آيد ...» مي‌باشد كه اگرچه در ظاهر بي‌اراده است ولي گفته‌اند: منظور اين است كه از عظمت كار خداوند چنان به نظر مي‌آيد كه گويي آن سنگ از خوف خدا با خواري و فروتني فرود مي‌آيد. چنان‌كه زيد الخيل [شاعر] مي‌گويد:
بجمع تضلّ البلق في حجراته‌تري الأكم فيها سجّدا للحوافر «به گروهي كه سنگهاي سياه و سفيد در اطرافش گم مي‌شود، تپه‌ها را در آن جا سجده‌كننده حفركنندگان مي‌بيني.»
سويد بن ابي كاهل كه دشمنش را به ذلّت توصيف مي‌كند، در شعرش مي‌گويد:

_____

(1)- بقره/ 74.
(2)- كهف/ 77.

شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 473 ساجد المنخر اذ يرفعه‌خاشع الطّرف أصمّ المستمع «او شخص ذليلي است كه هر كور و كري بر او برتري دارد.»
جرير بن عطيّه سروده است:
لمّا اتي خبر الرّسول تضعضعت‌سور المدينة و الجبال الخشّع «وقتي كه خبرآمدن پيامبر صلّي اللّه عليه و اله به مدينه رسيد، ديوارهاي شهر فروتني كردند و كوهها خاشع شدند.»
ديگران گفته‌اند: معناي يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ اين است. كه به سبب دلالت بر وجود صانعش موجب خشيت ديگران از خداوند مي‌شود چنان‌كه مي‌گويند: «ناقة تاجرة» در وقتي كه شتر ماده بر اثر نجابت و مهارتش آدمي را به رغبت در تجارت وادار سازد، چنان‌كه جرير بن عطيه در شعر ديگرش مي‌گويد:
و اعور من نبهان أمّا نهاره‌فاعمي و امّا ليله فبصير «او نابيناتر از نبهان است؛ در روز كور است و در شب بينا.»
شاعر در اين شعر براي شب‌وروز صفت بينايي و نابينايي را آورده و منظورش «نبهاني» است كه او را دشنام مي‌دهد، به اين دليل كه در شب‌وروز، او به اين دو صفت موصوف بوده است.
اين گفته‌ها در آيه اگرچه از احتمالاتي است كه بعيد به نظر نمي‌آيد، امّا تفسير اهل تأويل از علماي گذشته امّت برخلاف اينهاست و ما به اين دليل، تأويل اين آيه را به هيچ‌يك از اين معاني جايز نمي‌دانيم و چون در گذشته معناي خشيت را بيان كرديم كه همان هيبت و خوف است، در اين‌جا دوست نداريم آن را تكرار كنيم. «1»

ي- در جايي كه نظريات روايي منقول در تفسير آيه‌اي مختلف باشد، طبري همه آنها را جمع مي‌كند و هركدام به نظر او درست و با تفسير آيه متناسب‌تر باشد، معتبر و حتّي آن را اجماعي و حجّت مي‌داند و از آوردن ديدگاه لغوي در اين مورد خودداري مي‌كند. از جمله در تفسير (الم) مي‌گويد:

_____

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 365.

مفسّران قرآن در تأويل «الم» اختلاف كرده‌اند، بعضي گفته‌اند: يكي از نامهاي قرآن است و به گفتارهاي زير استدلال كرده‌اند:

از قتاده نقل شده است كه الم، نامي از نامهاي قرآن است.

از مجاهد: الم نامي از نامهاي قرآن است.

از ابن جريح: الم نامي از نامهاي قرآن است.

بعضي گفته‌اند: اين حروف سرآغازهايي هستند كه قرآن به آنها گشوده مي‌شود و به گفته‌هاي زير استدلال كرده‌اند:

ابن جريح از مجاهد نقل كرده است كه الم سرآغازي است كه خدا قرآن را به آن، آغاز مي‌كند.

سفيان از مجاهد نقل كرده است: الم سرآغازهاي قرآن است.

سفيان از ابن نجيح و او از مجاهد نقل كرده است: الم، حم، المص، ص، سرآغازهايي هستند كه خداوند با آنها قرآن را آغاز كرده است.

بعضي گفته‌اند: (حروف مقطعه) نام سوره است و به گفته زير استدلال كرده‌اند:

عبد اللّه بن وهب گفت: از عبد الرّحمان بن زيد بن اسلم درباره تفسير اين آيات پرسيدم: الم ذلك الكتاب، الم تنزيل، الم تلك، گفت: پدرم گفته است: اينها نامهاي سوره‌ها هستند.

بعضي گفته‌اند: اسم اعظم خداست و به گفته‌هاي زير استدلال كرده‌اند:

شعبه گفت: از سدّي راجع به تفسير اين حروف سؤال كردم: حم، طسم و الم. او از ابن عباس نقل كرد كه اينها اسم اعظم خدا هستند.

مرّه همداني از عبد اللّه بن عباس همين را نقل كرده است.

شعبي گفته است: سرآغازهاي سوره‌ها از نامهاي خداست.

بعضي گفته‌اند: اينها از اسامي خدا هستند كه خدا به اين وسيله سوگند ياد كرده است.

از عكرمه نقل شده است كه الم سوگند است.

بعضي گفته‌اند: اينها حروف مقطعه هستند كه از اسماء و افعال تركيب يافته و هر حرفي از آنها معنايي غير معناي ديگر دارد و به گفته‌هاي ذيل

استدلال كرده‌اند:
ابو ضحي از ابن عباس در معناي الم نقل كرده است: انا اللّه اعلم. «1»
از سعيد بن جبير نقل شده است: انا اللّه اعلم. «2»
از ابو مالك و ابو صالح از ابن عباس و نيز از مرّه همداني از ابن مسعود و از گروهي از ياران رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله نقل شده است كه الم حرفي است اشتقاق يافته از حروف الفباي اسماء اللّه جلّ ثنائه.
سعيد بن جبير از ابن عباس نقل كرده است كه الم، حم و ن هركدام اسمي جداگانه است.
بعضي گفته‌اند: اينها حروف الفباي قراردادي هستند و به گفته زير استدلال كرده‌اند:
خصيف از مجاهد نقل كرده است كه تمام سرآغاز سوره‌ها از قبيل: ق، ص، حم، طسم، الر و جز اينها حروف هجاي قراردادي هستند.
بعضي گفته‌اند: اينها از حروفي هستند كه هريك داراي معاني گوناگوني مي‌باشد و به گفته‌هاي زير استناد كرده‌اند:
ربيع بن انس درباره سخن خداوند: الم مي‌گويد: اين حروف از ميان حروف بيست و نه‌گانه، حروفي هستند كه در زبانها متداول است، هيچ حرفي از اين حروف نيست مگر اين‌كه سرآغاز يكي از نامهاي خداست و هيچ حرفي از آنها نيست مگر اين كه درباره نعمتها و آزمايشهاي الهي است و هيچ حرفي از آنها نيست مگر اين‌كه مدّت عمر قوم و سرآمد اجلهاي آنها را مي‌فهماند.
عيسي بن مريم عليه السّلام فرمود: شگفتا از اين مردم كه به نامهاي خدا سخن مي‌گويند و با روزي او زندگي مي‌كنند، چگونه به او كفر مي‌ورزند؟. آن‌گاه فرمود: الف كليد نام اللّه و

---

(1)- ظاهرا الف اشاره به «انا» دارد يعني من و لام به «اللّه» يعني خدا و ميم به «اعلم» يعني داناتر است. م.
(2)- همان.

لام، كليد نام لطيف، و ميم، كليد نام مجيد او مي‌باشد، و نيز الف، آلاء اللّه و لام لطف او؛ ميم، مجد او مي‌باشد. و الف اشاره به يك سال و لام به سي سال و ميم به چهل سال است.
بعضي گفته‌اند: اين حروف به حساب ابجد محاسبه مي‌شود ولي ما، دوست نداريم كسي را كه اين نظريه از او نقل‌شده نام ببريم، زيرا به روايت و گفتار او اعتماد نيست و در گذشته به مشابهت اين نظريه از ربيع بن انس اشاره كرديم.
بعضي گفته‌اند: هر كتاب و نامه‌اي رمزي دارد و رمز قرآن سرآغازهاي آن

است.
اما دانشمندان علم عرب در معناي اين سخن، اختلاف كرده‌اند. بعضي گفته‌اند:
اينها چند حرف از حروف الفبايي هستند كه با ذكر آنها در آغاز بعضي سوره‌ها از ذكر ساير آنها كه باقي مانده بيست و هشت حرف مي‌باشد اكتفا شده است.
ديگران گفته‌اند: آغاز بعضي سوره‌ها با اين حروف آغاز شده است تا گوشهاي مشركان به شنيدن آن باز شود، زيرا آنها يكديگر را به اعراض از قرآن، توصيه مي‌كردند.
اين حروف بر آنها خوانده مي‌شد تا گوش فرادهند و آن‌گاه كلمات مرتب قرآن بر آنها خوانده مي‌شد.
برخي گفته‌اند: اينها حروفي هستند كه خداوند سخن خود را با آنها آغاز كرده است و اگر گفته شود: مگر ممكن است در قرآن چيز بي‌معنايي وجود داشته باشد، مي‌گوييم: بي‌معنا نيست، بلكه بيان‌كننده فرجام سوره قبل و آغاز سوره ديگر است، يعني اين حروف نشانه جدايي ميان دو سوره‌اند و اين روش در سخن عرب معمول است، چنان‌كه شاعري ميان دو شعر خود با كلمه‌اي فاصله ايجاد مي‌كند:
و بلدة ما الأنس من آهالها لا بل‌ما هاج احزانا و شجوا قد شجا «بسا آباديي كه اهلش باهم انس و الفتي ندارند، نه چنين است، بلكه هيچ حزن و اندوهي (نسبت به يكديگر در ميان آنها) پديدار نشده است.»
كلمه «لا بل» جزء هيچ كدام از دو مصراع نيست و هموزن آنها نمي‌باشد، بلكه فقط علامت پايان مصراع اوّل و آغاز دوم است.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 477
طبري گفته است: براي هركدام از نظرياتي كه گفته شد، دليل شايسته‌اي وجود دارد ...، ولي نظريه درست درباره فواتح السور كه حروفي هستند بي‌نقطه، در نظر من اين است كه خداوند اين حروف را بريده از يكديگر بيان كرده و همچون ساير سخنها، پيوسته نياورده تا هريك از آنها بر معناهاي فراواني دلالت كند. چنان‌كه ربيع بن انس مي‌گويد. هرچند كه او تنها بر سه معنا بسنده كرده و بيش از آن را قايل نشده، امّا به نظر من هريك از حروف مقطعه، هم شامل آن معاني است كه ربيع گفته و هم آنچه مفسّران غير از او گفته‌اند. و اين غير از نظريه‌اي است كه قبلا از يكي از ادباي عرب ياد كردم كه او معتقد بود حروف مقطعه همان حروف هجا هستند كه در آغاز سوره‌ها ذكرشده تا نياز به ذكر ساير بيست و هشت حرف نباشد و معنايش اين است كه از اين حروف چنين كتابي فراهم شده است كه هيچ شكّي در آن نيست. اين نظريه نادرستي است، زيرا برخلاف تمام نظريات صحابه و مفسّران پس از آنهاست. براي بطلان اين نظريه،

همين دليل كافي است. به‌علاوه گوينده اين نظريه خود، گفتارش را ابطال كرده، زيرا وقتي كه درباره مرفوع بودن «ذلك الكتاب» سخن مي‌گويد، گاهي رفع هريك از دو كلمه را به ديگري مي‌داند و گاهي به ضمير در «لا ريب فيه» و گاهي به «هدي للمتّقين» و اين خود برگشتن از ديدگاه اولش مي‌باشد كه مي‌گويد: الم، ذلك الكتاب را رفع مي‌دهد و نيز برگشتي است از آنچه در تأويل الم ذلك الكتاب ادّعا كرده بود كه تأويلش اين است: هذه الحروف، ذلك الكتاب.
حال اگر كسي بگويد: چگونه ممكن است يك حرف داراي معاني گوناگوني باشد؟ در پاسخ گوييم: همان‌طور كه ممكن است يك كلمه داراي معاني فراواني باشد.
چنان‌كه به جماعتي از مردم، امّت مي‌گويند و به قسمتي از زمان نيز امّت مي‌گويند، يك حرف هم ممكن است چند معنا داشته باشد. «1»
همچنين طبري در جايي كه روايت تفسيري وجود داشته باشد، اجتهاد و نظريّه تفسير لغوي را جايز ندانسته و آن را از اجماع خارج مي‌داند و نيز براي اهل لغت جايز

_____

(1)- تفسير طبري، ج 1، ص 94.

نمي‌داند كه از آيه معنايي را كه هيچ‌يك از اهل تفسير نگفته‌اند، استنباط كند، از جمله در تفسير: كُلَّما رُزِقُوا مِنْها مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قالُوا هذَا الَّذِي رُزِقْنا مِنْ قَبْلُ وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً «1»، «هر زمان كه ميوه از درختان بهشت به آنها داده شود مي‌گويند: اين همان است كه قبلا به ما روزي شده بود و ميوه‌هايي كه به آنها داده مي‌شود متشابه است»، طبري مي‌گويد:
بعضي از عرب‌زبانان گمان كرده‌اند كه معناي «و اتوا به متشابها» اين است كه در فضيلت شبيه يكديگرند، به اين معني كه براي هركدام از روزيها همان فضيلتي است كه براي ديگري نيز مي‌باشد. او سپس درباره اين نظريه مي‌گويد: اين نظريه‌اي نيست كه براي بطلانش به دليل متوسل شويم، زيرا به كلّي از جرگه نظريات تمام دانشمندان اهل تفسير، بيرون است و همين دليل برخطا بودن آن كافي است. «2»
ك- طبري نسبت به هدف و خط سير خودش در تفسير بسيار بادقّت است و از اين‌رو، وقتي كه در آيه قرآن بحث نحوي را پيش مي‌گيرد، به امور جزئي و فرعي نمي‌پردازد، بلكه تمام همّتش در اين است كه مفهوم آيه چيست و چرا كلمات اين آيات به‌گونه خاصّي با يكديگر پيوستگي دارد كه آثارش در حركات و حروف براي ما روشن است. و نيز طبري سرمايه‌اي از علم نحو قرآني با خود داشت كه آن را از گذشتگان به ارث برده بود و ناچار بود با توجّه به آن، ديدگاهي را دنبال كند كه با آنچه از ميراث روايي و

لغوي در تفسير قرآن با خود دارد همانندگي داشته باشد.
از جمله اين‌كه حتي در نظريات نحوي به اجماع اهميّت مي‌دهد. ازاين‌رو، نخست همه آراي نحوي را در آيه ذكر مي‌كند و آن‌گاه نظريه‌اي را انتخاب مي‌كند كه با روش مشهور در تعبيرات عربي سازگار باشد. به عنوان مثال در سوره توبه مي‌گويد:
«براءة» مرفوع به كلمه محذوف «هذه» مي‌باشد، چنان‌كه «سورة انزلناها» مرفوع به «هذه» محذوف است. حال اگر كسي بگويد «براءة» مرفوع به عائدي است كه در خبرش يعني «الي الّذين عاهدتم» وجود دارد و همين سخن خداوند، آن را همچون معرفه قرار داده است، زيرا به سبب صله‌اش كه «من اللّه و رسوله» باشد، معرفه‌شده و معنا و تقدير

_____

(1)- بقره/ 25.
(2)- همان مأخذ، ج 1، ص 172.

جمله چنين مي‌شود: «البراءة من اللّه و رسوله الي الّذين عاهدتم من المشركين»؛ «بيزاري خدا و رسولش نسبت به كساني از مشركين است كه شما با آنها پيماني داريد»؛ اگرچه درستي اين قول رد نشده است، امّا قول نخست به نظر بهتر مي‌رسد، زيرا اين عادت معمول عرب است كه براي هر اسم ظاهري، نكره باشد يا معرفه، «هذا» و «هذه» تقدير مي‌گيرند و آن‌گاه كه چيز خوبي را مشاهده مي‌كنند. مي‌گويند: «حسن و اللّه» و در مورد شيء زشت مي‌گويند: «قبيح و اللّه» و مرادشان هذا حسن و اللّه، و هذا قبيح و اللّه مي‌باشد، و به همين دليل، من همان قول اول را برگزيدم. «1»
ل- آن‌گاه كه نظريّات نحويان در تفسير آيه‌اي گوناگون باشد، طبري از ميان آنها نظريه‌اي را كه مطابق ميل خودش باشد برمي‌گزيند، اكنون به عمل او در اين آيه توجّه مي‌كنيم: وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا.
طبري گويد: مقصود خداوند از اين آيه اين است كه هيچ‌كس از افراد بشر، با محاسبه و از راه ستاره‌شناسي و كهانت نمي‌تواند به وقت قيام قيامت و پايان مدّت دين محمد صلّي اللّه عليه و اله و امّت و آنچه در عالم هستي وجود دارد پي ببرد و جز خداوند آن را نمي‌داند. راسخان در علم هم كه مي‌گويند: ما به آن ايمان داريم و همه از نزد پروردگارمان مي‌باشد، خود چيزي از اين آيات نمي‌دانند. امّا فضيلت علمي آنها به اين دليل است كه علم به قيامت را منحصر به خداوند دانسته‌اند و به آفريده‌هاي او نسبت نداده‌اند.
امّا مفسّران در تأويل اين آيه اختلاف كرده‌اند كه آيا كلمه «راسخون»

عطف بر اسم اللّه و به اين معناست كه علم به تأويل متشابهات براي آنها ثابت شده است يا آغاز جمله است و از وضع راسخان در علم خبر داده است كه مي‌گويند: ما به متشابهات ايمان داريم و تصديق مي‌كنيم كه متشابهات را جز خدا كسي نمي‌داند.
بنابراين، بعضي گفته‌اند: معناي آيه اين است: هيچ‌كس تأويل آنها را نمي‌داند جز خداي يكتا كه در اين علم نيز يكتاست. و امّا راسخان در علم مي‌گويند: ما به آيات

_____

(1)- همان مأخذ، ج 14، ص 95، ط، دار المعارف.

متشابه و محكم و اين‌كه تمام اينها از نزد خداست ايمان داريم. دليل اين نظريه، گفتارهاي زير است:
ابن ابي مليكه از عايشه نقل كرده كه درباره: وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ گفت: علامت رسوخ آنها در علم اين است كه نسبت به محكم و متشابه قرآن ايمان آورده ولي به تأويل آنها علم ندارند.
ابن طاووس از پدرش از ابن عباس نقل كرده كه تأويل آيه چنين است: و ما يعلم تأويله الا اللّه، يقول الرّاسخون آمنّا به، يعني راسخون مي‌گويند: ما به آن ايمان داريم.
هشام بن عروه گفته است: پدرم درباره آيه: وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مي‌گفت: يعني راسخان در علم تأويل آن را نمي‌دانند ولي مي‌گويند: به آن ايمان داريم، همه آنها نزد پروردگارمان است.
ابو نهيك اسدي در آيه: وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مي‌گويد:
شما اين آيه را به‌طور وصل مي‌خوانيد و حال آن‌كه جداست. تفسير آن را كسي جز خدا نمي‌داند، امّا راسخان در علم مي‌گويند: ما به آن ايمان داريم، همه آنها از نزد پروردگارمان است. بنابراين، نهايت علمشان همين بود كه گفتند.
عمرو بن عثمان بن عبد اللّه بن موهب، گفت: شنيدم كه عمر بن عبد العزيز چنين مي‌گويد: و الرّاسخون في العلم، يعني علم اين گروه درباره تفسير متشابهات به اين منتهي شد كه گفتند: ما به آن ايمان آورديم، همه آيات از نزد پروردگارمان است.
اشهب از مالك نقل مي‌كند كه گفت: ما يعلم تأويله، سپس آيه را قطع كرد، آن‌گاه شروع كرد و گفت: راسخان در علم مي‌گويند ما به آن ايمان آورديم. همه از نزد پروردگار ماست، و تفسير آن را نمي‌دانند.
برخي ديگر در معناي آيه مي‌گويند: تفسير آن را جز خدا و راسخان در علم كسي نمي‌داند و راسخان در علم هم با علم و رسوخي كه در آن دارند

مي‌گويند: ما به آن ايمان داريم، همه آن از نزد پروردگار ماست. و دليل اين نظريه نيز گفته‌هاي زير است:
مجاهد از ابن عباس نقل مي‌كند كه گفت: من از كساني هستم كه تأويل آن را
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 481
مي‌دانند.
ابن ابي نجيح از قول مجاهد مي‌گويد: يعني راسخان در علم، تفسير آن را مي‌دانند و مي‌گويند: ما به آن ايمان آورده‌ايم.
شبل، از ابن ابي نجيح از مجاهد همين عبارت را نقل كرده است.
ابن ابي نجيح از ربيع نيز همين عبارت را نقل كرده است.
ابن اسحاق از محمد بن جعفر بن زبير نقل كرده است: تفسيري كه خدا از متشابهات اراده كرده كسي آن را نمي‌داند جز خدا و راسخان در علم و آنها مي‌گويند: ما به آن ايمان داريم.
بنابراين نظريه، راسخان در علم در تأويل متشابهات رجوع به محكمات مي‌كنند كه براي هيچ‌كس جز يك تفسير ندارد و اين‌چنين با گفتار اينها قرآن نظم مي‌يابد و بعضي از آن بعضي ديگر را تصديق و تفسير مي‌كند و استدلال به آن كامل مي‌شود و عذر بهانه‌جويان آشكار مي‌گردد و باطل از بين مي‌رود و كفر، دفع مي‌شود.
بنابر نظريه اوّل در اين آيه كه راسخان در علم، تفسير متشابهات را نمي‌دانند و به آن ايمان آورده و تصديق كرده‌اند كه همه از نزد خداست، در رفع «راسخون» سه احتمال بيان شده است:
الف- بصريان آن را مبتدا و «يقولون آمنّا» را خبرش دانسته‌اند.
ب- بعضي از كوفيان، عامل رفعش را ضمير در «يقولون» مي‌دانند.
ج- بعضي ديگر از كوفيان جمله خبريه را كه «يقولون» است رافع آن مي‌دانند.
گويندگان نظريه دوم كه خيال كرده‌اند راسخان در علم، نسبت به تأويل متشابهات عالمند، رفع «راسخون» را به دليل عطف بر اسم اللّه دانسته‌اند.
امّا حق در نزد ما اين است كه رفع آن به جمله خبريه، يعني يقولون مي‌باشد، زيرا در گذشته بيان كرديم كه راسخان در علم تأويل آيات متشابه را كه خداوند در اين آيه ذكر كرده نمي‌دانند و اين معنا كه ذكر كردم برطبق قرائتي است كه از ابيّ بن كعب نقل‌شده چنان‌كه از ابن عباس نقل كرديم كه او چنين قرائت مي‌كرده است. امّا قرائت عبد اللّه بن
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 482
عباس اين است: ان تأويله الّا عند اللّه، و الرّاسخون في العلم يقولون.
تأويل آيه متشابه، جز نزد خداوند نيست و راسخان در علم مي‌گويند ...

«1»
م- ازاين‌رو، طبري برطبق عملكردش در مورد اختلاف آراي نحوي در تفسير قرآن بر ابو عبيده كه در مجاز خود «لا» را زايد دانسته و معناي جمله را خراب كرده، عيب گرفته است.
طبري در تفسير سخن خداوند: و لَا الضَّالِّينَ مي‌گويد: «شخصي از اهل بصره گمان كرده است كه حرف «لا» به منظور تأكيد و تكميل كلام آمده و در معنا زايد است و براي اثبات گفته خود به شعر عجاج استشهاد كرده است:
في بيت لاحور سري و ما شعر «در چاه هلاكت افتاده و نمي‌داند» كه آن را به اين معنا دانسته است: في بئر حور سري، اي في بئر هلكة «در چاه هلاكت» كه «لا» بي‌معنا و تنها به منظور تأكيد و ضرورت شعر آمده است، و نيز به اين شعر ابو نجم استدلال كرده است:
فما ألوم البيض ان لا تسخرالمّا رأين الشّمط القفندرا «من سرزنش نمي‌كنم زنان سفيدروي خوش‌منظر را كه هرگاه مرد سفيد موي زشت‌روي را مي‌بينند، مسخره مي‌كنند.» مقصود شاعر «فما الوم البيض ان تسخر» است.
نيز به سخن احوص استشهاد كرده است:
و يلحنني في اللّهو ان لا احبّه‌و للّهو داع رائب غير غافل «او در زمينه لهو مرا آگاه مي‌كند كه آن را دوست داشته باشم. در حالي كه لهو را دعوت‌كننده‌اي است، آشكار و آگاه.»
منظور اين است «و يلحنني في اللّهو ان احبّه» و نيز به اين آيه قرآن استشهاد كرده است: ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ، كه مراد ان تسجد است.
از گوينده اين نظريه كه «لا» را زايده دانسته، نقل شده است كه «غير» در غير المغضوب را به معناي «سوا» گرفته و گويي معناي آيه نزد او چنين مي‌شود: ما را به

---

(1)- همان مأخذ، ج 3، ص 122- 123.

راه راست هدايت كن، راه كساني كه به آنها نعمت دادي، كساني كه غير از غضب‌شدگان و گمراهانند، امّا يكي از نحويان كوفه اين مطلب را ردّ كرده و مي‌گويد: «غير» ي كه با «مغضوب» است اگر به معناي «سوا» باشد، جايز نيست كه چيزي به وسيله «لا» بر او عطف گرفته شود، زيرا عطف به «لا» تنها در مواردي است كه جحد بر آن مقدم‌شده باشد. طبري مي‌گويد: اين نظريه اخير كه «غير» به معناي «سوا» نيست از نظريه اوّل به صواب نزديك‌تر است. «1»
طبري مخالفت جدّي با ابو عبيده ندارد، بلكه گاهي مخالف و گاهي موافق

با اوست، ازاين‌رو مي‌بينيم كه ديدگاه نحوي او را از كتاب مجازش نقل كرده و آن را دور از صواب ندانسته است.
در معناي اين سخن خداوند: حَتَّي إِذا فَشِلْتُمْ وَ تَنازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ما أَراكُمْ ما تُحِبُّونَ ... «2»، «تا اين‌كه سست شديد و در كار خودتان به نزاع پرداختيد و بعد از آن‌كه آنچه دوست مي‌داشتيد به شما نشان داد، نافرماني كرديد ...» گفته شده است: در اصل «حتي تنازعتم في الامر فشلتم و عصيتم ...» بوده آنچه مقدم‌شده، مؤخّر معنا مي‌شود و «واو» قبل از تنازعتم در حكم سقوط است، چنان‌كه در آيه: فَلَمَّا أَسْلَما وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ* وَ نادَيْناهُ ... «3»، «پس چون ابراهيم و اسماعيل تسليم حق شدند و ابراهيم پسرش را بر روي افكند ما او را ندا كرديم ...» گفتيم معنايش ناديناه است و اين امر، در حتّي، اذا و لمّا نيز جريان دارد. از اين قبيل است آيه: حَتَّي إِذا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَ مَأْجُوجُ كه پس از آن، وَ اقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُ آمده كه واو زايد و معنايش اقترب است يعني تا روزي كه راه يأجوج و مأجوج باز شود، وعده حق نزديك شود، «4» منظور از «لمّا» همان «لمّا» در آيه مربوط به ابراهيم و اسماعيل است. و نيز همانند سخن آن شاعر:
حتّي اذا قملت بطونكم‌و رأيتم ابناءكم شبّوا «تا وقتي كه شكمهايتان چاق شد و ديديد كه فرزندانتان جوان شدند.»

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 62- 63.
(2)- آل عمران/ 152.
(3)- صافّات/ 103- 104.
(4)- انبياء/ 96.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 484 و قلبتم ظهر المجنّ لناانّ اللّئيم العاجز الخبّ «1» «با ما به دشمني برخاستيد، آري شخص فرومايه ناتوان و حيله‌گر است.» «واو» در «و قلبتم» زيادي است.
ما كه به بررسي مثال اخير پرداختيم، قصد مخالفت با ابو عبيده را نداشتيم، بلكه خواستيم حقيقتي را كه طبري در روش خود ملتزم‌شده ثابت كنيم و آن اين است كه طبري در مسأله علمي به بحث مي‌پردازد، بدون اين‌كه ذرّه‌اي از هواوهوس در آن باشد.
و اين يك ويژگي است كه توجّه به آن لازم است، زيرا طبري در بسياري از موارد با ابو عبيده مخالفت مي‌كند، امّا از اوّل تا آخرش مخالفت در روش است.
ن- طبري در تحقيقاتي كه در مباحث نحوي قرآن دارد به معنايي بالاتر از حركات اعرابي اشاره مي‌كند و از آن چنين فهميده مي‌شود كه نحو، هندسه بيان است كه ارتباط ميان واژگان را برقرار مي‌كند. او برطبق اين

نظريه در تحليل نحوي چنين گفته است: امّا سخن خداوند: وَ يَتُوبُ اللّهُ عَلي مَنْ يَشاءُ خبر مبتداست و به همين سبب رفع داده شده و سه فعل قبل از آن به عنوان جزا مجزوم‌شده و گويي خدا چنين گفته است:
قاتلوهم فانّكم ان تقاتلوهم يعذّبهم اللّه بأيديكم و يخزهم و ينصركم عليهم ...، «با كفّار بجنگيد، زيرا اگر با آنها بجنگيد، خدا به دست شما آنها را عذاب و بيچاره مي‌كند و شما را بر آنها پيروز مي‌نمايد» و سپس مطلب را آغاز كرده و فرموده است: وَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلي مَنْ يَشاءُ «2»، «خدا توبه هركس را بخواهد مي‌پذيرد». زيرا جنگ سبب پذيرش توبه كفّار از سوي خدا نيست، بلكه سبب فرود آمدن عذاب و خواري بر آنان و شفاي صدور مؤمنان و برداشتن غم از دلهاي آنان مي‌باشد، و چون جزم فعلهاي مضارع پيشين، به عنوان جزاي شرط (قتال) بوده و قتال هم موجب پذيرش توبه نيست، با فعل يتوب اللّه ...
خبر آغاز و مرفوع شده است. «3»
آري طبري اين‌چنين ميراث تفسير لغوي را به دست آورده، امّا آن را با شيوه‌اي

_____
(1)- همان مأخذ، ج 4، ص 129.
(2)- توبه/ 15.
(3)- همان مأخذ، ج 14، ص 162، ط، دار المعارف.

مورد استفاده قرار داده است كه شخصيّت او پوشيده نشود و اصالت اين شيوه هم از بين نرود. او از اين ميراث، مطالبي در عرصه تفسير روايي برمي‌گزيد و برطبق روشي كه در آغاز تفسيرش اعلان كرده به كار مي‌برد.

طبري وقتي كه در مقدّمه تفسيرش درباره عربيّت قرآن و موقعيت بلاغي آن سخن مي‌گويد، نظريه خود را درباره اسلوب قرآني تا جايي گسترش مي‌دهد كه از آنچه محققان، در مورد اعجاز قرآن از او پيشي گرفته‌اند خارج نشود. در زمان طبري مركزيت بحث در قرآن پيرامون دو محور اساسي مي‌چرخيد:
1- اعجاز قرآن به سبب خبرهاي غيبي كه در آن به چشم مي‌خورد.
2- اعجاز قرآن در نظم و ترتيب.
اگرچه در آن زمان غير از اين دو محور در مورد اعجاز قرآن محورهاي ديگري هم بوده است كه چون طبري به آنها اشاره نكرده و يا آنها را مورد بحث قرار نداده، ما هم در اين‌جا از آنها ذكري به ميان نمي‌آوريم، امّا بيشترين مباحث، گرد همين دو محور بوده كه او در تفسير خود آورده و ما هم به آنها مي‌پردازيم:
الف- اكنون با نگاه كلّي به آنچه طبري در مقدّمه، به عنوان اظهار نظر درباره اعجاز قرآني اشاره كرده و راجع به حروف هفتگانه سخن گفته، گوش فرامي‌دهيم.
از آن جمله، تفسيري است كه طبري در آن، ميان كتابهاي مقدس مقايسه مي‌كند، يعني قرآن را در يك كفّه و كتابهاي سابق بر آن را در كفّه ديگر مي‌گذارد و براي نمونه در باب «گفتار درباره معناي سخن رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله كه خداوند قرآن را از هفت در بهشت فرو فرستاده و ذكر اخبار ديگر در اين مورد» مي‌گويد:
ناقلان، در الفاظ خبر رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله به اختلاف سخن گفته‌اند، از جمله، ابن مسعود از پيامبر صلّي اللّه عليه و اله نقل كرده كه آن حضرت فرمود: كتابهاي نخستين از يك در بهشت و بر يك حرف نازل شد و قرآن از هفت در و بر هفت حرف فرود آمد كه عبارتند از: زجر،

امر، حلال، حرام، محكم، متشابه و أمثال. بنابراين، حلال قرآن را حلال و حرامش را حرام بدانيد و آنچه را به شما فرمان داده انجام دهيد و از آنچه نهي كرده بپرهيزيد و از مثلهايش پندواندرز بگيريد و به محكماتش عمل كنيد و به متشابهاتش ايمان آوريد و بگوييد: به آن ايمان داريم، همه آن از نزد پروردگارمان مي‌باشد ... تا آخر حديث.
طبري در تفسير اين خبر مي‌گويد: هريك از كتابهاي پيشين كه بر پيامبري از پيامبران نازل‌شده، به يك زبان بوده و اگر به غير آن زبان تغيير يابد، (دومي) ترجمه و تفسير آن مي‌باشد، نه تلاوت برطبق آنچه خدا آن را نازل

كرده است، امّا كتاب ما (قرآن) به هفت زبان نازل‌شده و با هريك از اين زبانها كه قاري آن را بخواند آن‌چنان‌كه نازل شده آن را تلاوت مي‌كند و مترجم و مفسّر ناميده نمي‌شود، مگر اين‌كه آن را به زباني غير اين زبانها برگرداند كه در اين‌صورت اگر درست برگرداند مترجم قرآن به حساب مي‌آيد، چنان‌كه اگر كسي كتابهاي ديگر را به غير زباني كه نازل‌شده بخواند، مترجم آن كتاب حساب مي‌شود، نه كسي كه آن را به زبان اصلي بخواند. اين است معناي سخن پيامبر صلّي اللّه عليه و اله كه فرمود: كتابهاي اوّل بر يك حرف و قرآن بر هفت حرف نازل شده است، و امّا معناي اين‌كه فرمود: كتاب اوّل از يك در و قرآن از هفت در نازل شد، اين است كه- البته خدا بهتر مي‌داند- كتابهاي ديگر كه بر انبيا نازل‌شده، خالي از حدود و احكام و حلال و حرام بوده‌اند، مانند زبور داوود عليه السّلام كه تنها تذكّر و موعظه است، و مانند انجيل عيسي عليه السّلام كه تمجيد و ستايش و تشويق به گذشت و عفو و دوري از جدال و نزاع است، نه احكام و قوانين و جز آنها، و همچنين بقيّه كتابهايي كه به بعضي از معاني هفتگانه نازل شده، امّا كتاب ما (قرآن) كه خداوند، پيامبر ما و امّتش را به آن برگزيده همه آن معاني را دربردارد.
بنابراين، امّتهاي ديگر كه به كتاب خود عمل مي‌كنند راهي براي جلب رضايت خدا كه موجب رفتن آنها به بهشت و نزديك شدنشان به خدا شود ندارند، جز همان يك وجهي كه كتابشان بر آن نازل شده است و اين است يگانه در، از درهاي بهشت كه كتابشان از آن در فرود آمده است. در حالي كه كتاب پيامبر ما بر همه وجوه هفتگانه نازل

شده و او و پيروانش اگر به آن وجوه عمل كنند، مي‌توانند خشنودي خداوند را به دست آورند و به بهشت نايل شوند. پس براي هر جهتي از جهات هفتگانه، دري است از درهاي بهشت كه قرآن ازآن فرود آمده، زيرا هركس به هريك از وجوه هفتگانه قرآن عمل كند، در يكي از درهاي بهشت كار كرده و از آن ناحيه خواستار رسيدن به بهشت است.
بنابراين، عمل كردن به آنچه خداي متعال در قرآن به آن امر كرده يكي از درهاي بهشت است. و ترك آنچه خدا در قرآن از آن نهي كرده در دوم به حساب مي‌آيد و حلال دانستن آنچه خدا حلال دانسته، در سوم از درهاي آن است و نيز حرام دانستن آنچه حرام دانسته در چهارم محسوب مي‌شود.
ايمان داشتن به محكمات آشكار آن، در مخصوص از درهاي بهشت است و تسليم بودن در مقابل متشابهاتي كه خداوند علم آن را به خود اختصاص داده و از خلق خود منع كرده و اقرار به اين‌كه همه آنها نزد پروردگارش مي‌باشد در ششم از درهاي بهشت به شمار مي‌رود.
نيز عبرت گرفتن از مثلهاي قرآن و پند آموختن از موعظه‌هاي آن، در هفتم

بهشت است.
بنابراين، تمام آنچه در قرآن است از حروف و درهاي هفتگانه‌اي كه قرآن از اين درها نازل‌شده، خداوند آنها را راهنماي بندگانش به رضوان و راهبر آنان به جهان قرار داده است. «1»
ب- از اين مقايسه مفصل كه طبري درباره كتابهاي آسماني انجام داده، مي‌بينيم كه در مواردي از تفسيرش از نخستين موضوع مهم در اعجاز قرآن ياد مي‌كند و آن عبارت است از: خبرهاي غيبي. او به مناسبت تفسير آيه زير از اين موضوع سخن مي‌گويد:
قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ «2»، «فرشتگان گفتند: خدايا پاك و منزّهي تو، ما چيزي جز آنچه به ما تعليم داده‌اي نمي‌دانيم، همانا تو، دانا و حكيم

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 23- 25.
(2)- بقره/ 32.

هستي.» طبري مي‌گويد: اين‌جا خداوند متعال از حالت فرشتگانش خبر مي‌دهد كه در پيشگاه او توبه و اقرار كردند، چيزي را كه خدا مي‌داند آنها نمي‌دانند و نيز نه آنان و نه هيچ‌كس ديگر، نمي‌توانند به چيزي علم داشته باشند جز آنچه او به آنها تعليم دهد و در اين سه آيه [30- 31- 32] براي عبرت‌گيرنده، عبرت و براي يادآورنده، يادآوري و براي گوش‌دهنده، حكمت نهفته است. اگر كسي به آنها توجّه كند، شرح و بيان است، زيرا خداي متعال در اين سه آيه براي پيامبرش بر يهوديان بني اسرائيل كه در مقابل او بودند احتجاج كرده است، بدين‌ترتيب كه پيامبرش را به علومي از غيب مطلع ساخته كه جز بندگان خاصش، هيچ‌كس را بر آن مطّلع نمي‌سازد، تا صحّت نبوت آن حضرت براي آنها ثابت شود و بدانند كه آنچه او آورده از نزد خداوند است. نيز نشان دهد كه هركس از گذشته يا آينده خبري بدهد كه هيچ دليل و برهاني بر صحّت آن نباشد، امري است ساختگي كه نزد پروردگار مستوجب كيفر مي‌باشد. چنان‌كه خداوند متعال گفتار فرشتگان را كه «آيا در روي زمين كسي را مي‌آفريني كه فساد بپا مي‌كند و خون مي‌ريزد، با اين‌كه ما تو را تسبيح مي‌گوييم و مي‌ستاييم و تقديس مي‌كنيم.» ردّ كرده و فرموده است: «من چيزهايي مي‌دانم كه شما از آن آگاهي نداريد» و نيز پس از آن‌كه صاحبان نامها را به فرشتگان عرضه كرد و گفت: «اگر (در ادّعايتان) راستگوييد مرا از نامهاي اين اشخاص خبر دهيد» به آنها فهماند كه علمشان اندك بوده است. ازاين‌رو، فرشتگان در پاسخ سخن خداوند چاره‌اي نداشتند جز اين‌كه به ناتواني خود اقرار كنند و خود را كمتر از آن به حساب آورند كه چيزي بدانند، جز آنچه خداوند به آنها

بياموزد و گفتند: «خدايا تو پاك و منزّهي، هيچ علمي براي ما نيست، جز آنچه تو به ما آموخته‌اي». پس اين روشن‌ترين دليل و آشكارترين برهان است بر دروغگويي هركس از فالگيران و كاهنان و قيافه‌شناسان و ستاره‌شناسان كه مدّعي آگاهي از علوم غيبي باشند. «1»
ج- يكي از چيزهايي كه در بحث اسلوب قرآني از فضيلتهاي طبري شمرده مي‌شود اين است كه او براي ما توجّه پيشينيان را به اسلوب قرآن حفظ كرده و در تفسير

_____
(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 174- 175.

خود، از روايات درباره توجه به اسلوب قرآن و معاني آن، به همان اندازه آورده، كه درباره تفسير قرآن آورده است.
اكنون ما در اين‌جا به آنچه وي در اين زمينه گرد آورده است به عنوان نمونه بسنده مي‌كنيم:
عمر بن خطّاب چون ميان معاني قرآن و برخي مطالب كه از تورات شنيده هماهنگي ديده، محل صدور تمام كتابهاي آسماني را يكي دانسته است.
از جمله شعبي روايت مي‌كند كه عمر گفته است: من در جلسات بحث يهوديان حاضر مي‌شدم و مي‌ديدم كه بحثهايشان شبيه بحثهاي ماست. پس تعجب مي‌كردم از تورات كه چگونه قرآن را تصديق مي‌كرد و از قرآن‌كه چگونه تورات را تصديق مي‌كرد. «1»
بعضي از پيشينيان ميان معاني سخنان پيامبر صلّي اللّه عليه و اله و قرآن مقايسه مي‌كردند، چنان كه ايّوب از سعيد بن جبير از رسول خدا صلّي اللّه عليه و اله نقل كرده كه فرمود ما من احد يسمع بي من هذه الامّة و لا يهوديّ و لا نصرانيّ فلا يؤمن بي، الّا دخل النّار: «هيچ‌كس نيست كه سخن مرا بشنود به من ايمان نياورد مگر اين‌كه داخل آتش دوزخ مي‌شود خواه از اين امّت باشد يا يهودي و يا مسيحي» پس با خود گفتم كجاست مصداق اين سخن در كتاب خداوند؟ زيرا اندك موردي بود كه حديثي از پيامبر صلّي اللّه عليه و اله بشنوم و گواه آن را از قرآن پيدا نكنم تا هنگامي كه اين آيه را در قرآن ديدم: وَ مَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ «2»، «هريك از گروهها كه به قرآن كافر شود آتش دوزخ وعدگاه اوست». منظور از احزاب همه ملتهاست كه مصداق سخن پيامبر صلّي اللّه عليه و اله مي‌باشد.
عايشه با هوشمندي خود تناسبي براي نزول آيات قرآن ذكر مي‌كند تا به آن وسيله، اين نحوه از اسلوب قرآن از انحاء ديگر آن مشخّص شود. چنان‌كه ابن شهاب از عروة بن زبير نقل مي‌كند كه از عايشه پرسيدم آيا به اين آيه توجّه كرده‌اي؟ إِنَّ الصَّفا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ

فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أنْ يَطّوَّفَ بِهِما «3»، «سعي صَفا و

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 343.
(2)- هود/ 17.
(3)- بقره/ 158.

مروه از شعائر دين خداست، پس هركه حج خانه خدا كند يا اعمال مخصوص عمره به جاي آورد، باكي بر او نيست كه سعي آن‌دو را نيز انجام دهد.» و به او گفتم به خدا قسم بر هيچ‌كس باكي نيست كه سعي صفا و مروه را انجام ندهد. عايشه گفت: اي پسر خواهر اگر اين آيه چنان باشد كه تو تفسير مي‌كني، پس آنچه تو گفتي درست نيست. بلي براي كسي هم كه سعي را انجام ندهد باكي نخواهد بود، امّا اين آيه درباره انصار نازل شده است كه پيش از اسلام آوردنشان، براي منات (بت) كه آن را در كوه مشلّل مي‌پرستيدند، هلهله مي‌كردند و با هلهله براي بتشان سعي بين صفا و مروه جايز نبود و چون از پيامبر صلّي اللّه عليه و اله سؤال كردند كه قبلا سعي صفا و مروه براي ما ممنوع بوده است. خداوند آيه:
إِنَّ الصَّفا وَ الْمَرْوَةَ را نازل كرد. پس رسول خدا سعي صفا و مروه را برقرار كرد و براي هيچ‌كس جايز نيست كه آن را ترك كند. «1»
عمر، از تعبير «كنتم» به نكته‌اي توجّه مي‌كند و لذا سدّي در تفسير آيه: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ «2»، «شما بهترين امّتي هستيد كه براي مردم نمودار شده‌ايد، امر به معروف و نهي از منكر مي‌كنيد و به خدا ايمان مي‌آوريد»، نقل مي‌كند كه عمر بن خطّاب گفت: خداوند اگر مي‌خواست مي‌توانست بگويد: «انتم» و اگر چنين مي‌گفت، همه ما را شامل مي‌شد ولي «كنتم» شامل خصّيصين از اصحاب رسول خدا و نيز هركس كه كار آنها را انجام دهد، مي‌شود و آنان بهترين گروهي هستند كه براي مردم نمونه شده‌اند كه امر به معروف و نهي از منكر مي‌كنند. «3»
در حالات پيشينيان مي‌بينيم كه هرگاه با نصّ قرآني مواجه مي‌شدند كه از ظاهرش چيزي نمي‌فهميدند، به ظاهر اكتفا نمي‌كردند بلكه به معناي كنايي آن توجّه مي‌نمودند.
مثال من در اين مورد چيزي است كه از ابن عبّاس در آيه: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ ... نقل شده كه مراد از ساق، امر عظيم است همانند سخن شاعر:

---

(1)- همان مأخذ، ج 2، ص 29.
(2)- آل عمران/ 110.
(3)- همان مأخذ، ج 4، ص 29.

و قامت الحرب بنا علي ساق «جنگ ما را به امر عظيمي كشانيد.»
از ابن جريح از مجاهد نقل شده است كه منظور از ساق، شدّت و عظمت امر است. ابن عباس گفته است: آن سخت‌ترين ساعت از روز قيامت است. «1»
نيز پيشينيان در بعضي از آيات از اسلوب تقديم يا تأخير بحث مي‌كنند و آيه را بر طبق اين روش معنا مي‌نمايند. به عنوان مثال: سعيد بن جبير از قتاده در آيه 129 سوره طه: وَ لَوْ لا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكانَ لِزاماً وَ أَجَلٌ مُسَمًّي، مي‌گويد: در اين‌جا تقديم و تأخير است و در اصل اين‌گونه بوده: لو لا كلمة سبقت من ربك و اجل مسمي لكان لزاما، و منظور از اجل مسمّي، ساعت [روز قيامت] است، زيرا خداوند مي‌فرمايد: بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَ السَّاعَةُ أَدْهي وَ أَمَرُّ «2»
ابن وهب از ابن زيد نيز همين را نقل كرده است. «3»
بنابراين، نظر گذشتگان درباره اسلوب قرآني بر مبناي معناي آن پي‌ريزي مي‌شود و اگر احيانا يكي از اساليب قرآني را مورد توجّه قرار مي‌دهند، براي اين است كه معناي اين اسلوب را به دست آورند و اين كار از پيشينيان امري طبيعي است، زيرا معاني قرآني را با همّت خود به دست مي‌آورند، آن را در تنظيم حيات دنيوي خود به كار مي‌برند و در عبادات و روشهاي ديني‌شان از آن پيروي مي‌كنند و بدون شك تفسير طبري از اين لحاظ ارزش و اهميّت فراواني دارد، زيرا اين نظريات اسلوب قرآني بر جاي مانده از گذشتگان را براي ما حفظ كرده است و بدون شك براي محقق تاريخ بلاغت، اين امكان پيدا مي‌شود كه پس از گردآوري اين نظريات و كاوش و مرتب ساختن آنها در مطالعات خود از آنها استفاده كند.
د- در اين‌جا برمي‌گرديم به بحث طبري درباره اسلوب قرآني و سزاوار است از اين نكته غفلت نكنيم كه طبري مفسري است كه تمام همّتش را صرف آشكار ساختن معناي قرآن كرده است و اگر مي‌بينيم گاهي به ظاهر لفظ مي‌پردازد، باز هم به منظور

---

(1)- همان مأخذ، ج 29، ص 24.
(2)- قمر/ 46.
(3)- همان مأخذ، ج 16، ص 167.

رسيدن به معناست و به اين‌ترتيب، در بحث اسلوب قرآني بيشتر به معناي آن توجّه و اشاره مي‌كند. هدف از اختلاف در تعبيرات و صورتهاي گوناگون، روشن‌تر شدن معاني است. بنابراين، طبري كه جهت معنا را ترجيح مي‌دهد، نص قرآن را به گونه‌اي تفسير مي‌كند كه از ارتباط معناي لفظ

قرآن با محيط عربي اطمينان حاصل شود و اين امر، در مناقشه زير كه طبري به توضيح نظريات مختلف پرداخته و رأي خود را نيز ابراز داشته است، آشكار مي‌شود.
طبري مي‌گويد: اگر كسي بپرسد: چرا در آيه: ... وَ جَعَلَ لَكُمْ سَرابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ ... «1»، تنها كلمه حرّ را ياد كرده و كلمه برد را نياورده و حال آن‌كه لباس انسان را هم از سرما نگه مي‌دارد و هم از گرما و نيز قبل از اين جمله: وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبالِ أَكْناناً، كوه را ذكر كرده و دشت را ذكر نكرده است؟ در پاسخ اين اشكال، به اختلاف سخن گفته شده و ما پيش از آن‌كه سخن حق را اظهار كنيم به آنچه ديگران گفته‌اند مي‌پردازيم:
عثمان از عطا و او از پدرش نقل كرده است: قرآن برطبق شناخت مردم نازل شده، مگر نمي‌بيني سخن خداوند را: وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلالًا وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبالِ أَكْناناً، و حال آن‌كه آنچه خداوند از دشتها براي مردم قرار داده از كوهها بزرگتر و بيشتر است، امّا چون آنها مردمي كوه‌نشين بودند (به همان اكتفا شده است) و پيش از اين آيه خداوند فرموده است: وَ مِنْ أَصْوافِها وَ أَوْبارِها وَ أَشْعارِها أَثاثاً وَ مَتاعاً إِلي حِينٍ «2»، «... و از پشم و كرك و موي آنها (چهارپايان) اثاث و كالا تا زمان معيّني براي شما قرار داد.» با اين‌كه خدا از آنچه در اين آيه ياد شده چيزهايي مهمتر و بيشتر براي مردم قرار داده، امّا چون آنها با همين كرك و موها آشنايي داشته‌اند، حق تعالي اينها را نام برده است. و نيز فرموده است: ... وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ مِنْ جِبالٍ فِيها مِنْ بَرَدٍ ... «3»، «... و از

---

(1)- اوّل آيه: وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ ... «خداوند از آنچه آفريده براي شما، سايه‌ها و از كوهها پناهگاهها قرار داده و برايتان لباسها آفريده كه شما را از گرما، حفظ مي‌كند و نيز لباسهايي كه حافظ شما در هنگام جنگ است ...» (نحل/ 81).
(2)- نحل/ 80.
(3)- نور/ 43.

كوههاي آسماني دانه‌هاي تگرگ نازل مي‌كند ...» با اين‌كه خدا چيزهايي از قبيل برف (و غير آن) نازل كرده است كه مهمتر و بيشتر از تگرگهاي كوههاي آسماني است، ولي چون عربها به آنها آشنايي نداشتند از آنها نامي نبرده است. و نيز در آيه: سَرابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ، با اين‌كه آنچه مردم را از سرما حفظ مي‌كند، بيشتر و مهمتر است، امّا چون آنان اهل گرما بودند خداوند از ميان نعمتهاي خود، محافظت از مكروهي را ذكر كرده است كه مورد آشنايي آنها بوده كه همان گرماست، نه آن چيزي كه ناراحتي نسبت به آن را احساس نمي‌كردند، و از اين قبيل است موارد ديگر.

بعضي گفته‌اند: ذكر يكي بدون ديگري به دليل آن است كه با توجّه به اوّل، دومي معلوم مي‌شود و نيازي به ذكر آن نيست، زيرا وقتي خداوند فرمود: شما را از گرما، حفظ مي‌كند، حفظ از سرما را هم شامل مي‌شود، و اين تعبير در سخن عرب، معمول است و براي اثبات ديدگاه خود، شعر شاعر را دليل آورده‌اند:
و ما ادري اذا يمّمت وجهاريد الخير ايّهما يليني «آن‌گاه كه اراده خيروشر بكنم نمي‌دانم كدام يك برايم پيش مي‌آيد.»
منظور خيروشرّ است ولي تنها به ذكر خير پرداخته زيرا وقتي اراده خير كند معلوم است كه از شرّ هم دوري مي‌كند.
امّا سخن حق همان است كه گفته‌اند: قرآن برطبق آگاهي و شناخت مردم نازل شده است هرچند براي كسي كه علم به هر دو داشته باشد ذكر يكي دلالت بر ديگري مي‌كند، زيرا خداي تعالي نعمتهاي خود را بركساني كه در اين سوره ذكر شده‌اند بر شمرده و آنها به نعمتهاي خدا (حتّي آنهايي كه ذكر نشده) شناخت دارند. «1»
ما نيز روش مهمي را كه طبري به آن ملتزم شده مورد بررسي و پذيرش قرار مي‌دهيم و آن اين است كه وي به منظور رعايت امانت، تمام نظريات در مورد تفسير و اسلوب آن را نقل مي‌كند و سپس آنچه خود مي‌پسندد، برمي‌گزيند و به همين دليل در ردّ و قبول مطلب رعايت انصاف مي‌كند و هرجا زمينه‌اي براي بحث در اسلوب قرآني

_____
(1)- تفسير طبري، ج 14، ص 104.

پيش آيد او را مي‌بينيم كه گاهي به نرمي و مدارا رفتار مي‌كند و زماني بحث، او را به شدّت به مشاجره و مجادله مي‌كشاند، به‌ويژه زماني كه اين مشاجره با ابو عبيده، در كتاب مجاز او باشد زيرا در آيه: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ كه ابو عبيده قايل به تقديم و تأخيرشده، نظريه وي را نپذيرفته، مي‌گويد: بعضي از بي‌خبران گمان كرده‌اند كه در اين آيه جمله مقدم در معنا مؤخّر است، چنان‌كه امرؤ القيس در شعر خود آورده است:
و لو انّ ما اسعي لأدني معيشةكفاني و لم اطلب قليل من المال «اگر با كوشش خود به كمترين زندگي برسم، اندكي از مال برايم كافي است و مال فراواني طلب نمي‌كنم.»
منظور شاعر اين است كه مال اندك مرا بس است و افزون طلب نيستم، امّا اين معنا از اسلوب تقديم و تأخير نيست و نمونه آوردن براي آن از شعر امرؤ القيس نيز نابجاست، زيرا ممكن است گاهي مال اندكي كافي باشد، ولي انسان مال فراواني را طلب كند. پس وجود مال به اندازه كافي، علت براي ترك افزون‌طلبي نيست، تا همانند عبادت باشد كه وجود

آن، مستلزم معاونت بر آن است، و برعكس، وجود معاونت بر عبادت، مستلزم وجود عبادت است و ذكر يكي از آنها دالّ بر ديگري نيز هست. پس در صورتي تقديم يكي بر ديگري درست است كه هركدام درمرتبه مساوي باشد. «1» (نه در اين شعر كه در يك درجه نيستند.)
ه- شيوه اختصار: اكنون به تجزيه و تحليل كوششهاي طبري مي‌پردازيم كه خواسته است شيوه تفسير قرآني‌اش را با آوردن نمونه‌هايي كه در سرتاسر سي جزء از تفسيرش پراكنده است بيان كند. و مي‌بينيم كه او شيوه‌اي را سرلوحه فعّاليّتهاي خود قرار داده كه عرب به منظور بيان مقاصد خود، تمام ارزش بلاغي را به آن داده است. مقصود ما از اين مطلب، شيوه ايجاز و بيان مقام كساني است كه زيبايي بيان قرآني و اعجاز آن را در ايجاز قرآن حسّ مي‌كنند. و طبري را مي‌بينيم كه تحت‌تأثير ايجاز قرآني قرار مي‌گيرد و از زيبايي آن پرده برمي‌دارد، چنان‌كه در آيه: وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمنُ

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 54.

الرَّحِيمُ «1»، مي‌گويد: بايد خردمندان در اين آيه و آيه بعدش بينديشند كه چگونه خداوند با كوتاه‌ترين سخن و رساترين دليل و لطيف‌ترين معنا بر تمام كساني كه به يگانگي او كافر شده‌اند، احتجاج كرده، تا آنها را با برتري حكمت و سخن خود آشنا سازد. «2» كَيْفَ وَ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَ لا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْواهِهِمْ وَ تَأْبى قُلُوبُهُمْ وَ أَكْثَرُهُمْ فاسِقُونَ «3»، «چگونه پيمانشان ارزشي دارد در حالي كه اگر بر شما غالب شوند، نه ملاحظه خويشاوندي با شما را مي‌كنند و نه پيمان را، شما را با زبان خود خشنود مي‌كنند، ولي دلهايشان ابا دارد و اكثر آنها نافرمانبردارند.»
طبري درباره ايجازي كه در اين آيه به كار رفته مي‌گويد: مقصود خداوند متعال از كلمه «كيف» اين است كه اي مؤمنان چگونه اين مشركيني كه عهد خود را شكسته‌اند يا آنهايي كه شما با آنها پيماني نداريد، به عهد و پيماني عمل خواهند كرد و حال آن‌كه اگر بر شما غلبه كنند خويشاوندي و پيمان را رعايت نمي‌كنند. خداوند كلمه «كيف» را دليل براي تمام معاني كه پيش از آن بوده آورده است. در ميان عرب، معمول است كه اگر حرفي پس از گذشتن معنايش تكرار شود فعلش را حذف مي‌كنند، چنان‌كه شاعر گفته است:
و خبّرتماني انّما الموت في القري‌فكيف و هذي هضبة و كثيب «شما دو نفر به من خبر داديد كه مرگ روستاها را فراگرفته است. پس چگونه مرگ در روستاهاست و حال آن‌كه آنها از كوههاي پهن‌شده و تپه‌هاي شني فراهم

شده‌اند؟» (و در اين دو حالت كسي از مرگ نجات نمي‌يابد). در اين شعر بعد از كلمه «كيف» فعل: يكون الموت في القري به قرينه قبلي حذف شده است. «4» و نيز طبري در ايجاز لفظ: «عليكم» بنابر اسلوب عربي در آيه: إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً «5»، «همانا خدا مراقب اعمال شماست.» مي‌گويد: مقصود آيه اين است كه خداوند پيوسته ناظر بر

_____

(1)- بقره/ 163.
(2)- تفسير طبري، ج 2، ص 37.
(3)- توبه/ 8.
(4)- همان مأخذ، ج 14، ص 145، ط، دار المعارف.
(5)- نساء/ 1.

شماست و مراد از ضمير جمع مخاطب، مردمي هستند كه خداوند (در اوّل آيه) به آنها فرموده است: «اي مردم در پيشگاه پروردگارتان تقوا داشته باشيد ...» مخاطب بودن ضمير با اين‌كه بعضي غايب مي‌باشند از باب تغليب است، زيرا در زبان عرب هرگاه غايب و مخاطب در عملي شركت داشته باشند، سخن به صورت مخاطب آورده مي‌شود. به عنوان مثال هرگاه فردي يا جماعتي حاضر، با گروهي كه غايب هستند عملي انجام دهند؛ خطاب به همه آنها گفته مي‌شود: شما چنين و چنان كرديد. «1» طبري در اين زمينه، آن‌گاه كه ميان اسلوب قرآني و روش عربي مقايسه مي‌كند، از شيوه ابو عبيده در كتاب «مجازش» استفاده مي‌كند.

آخرين نمونه از بيان قرآني كه از باب ايجاز است توقف طبري در آيه: فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مي‌باشد كه معناي اجمالي اين آيه را توضيح داده و چنين گفته است:

اصل واژه مرض، بيماري جسمي است، ولي در درجه بعد به بيماري ديني اعتقادي نيز به‌كار مي‌رود و چون برطبق روايات معلوم است كه مقصود از بيماري قلوب كفّار، باورهاي باطل آنهاست (نه بيماري قلبي يا جسمي)، نيازي به تصريح عقايد آنان نبوده و به همان مرض قلب اكتفا كرده است

نظير شعر عمر بن لجا:

و سبّحت المدينة لا تلمّهارأت قمرا «2» يسوقهم نهارا «مردم شهر زبان به سبحان اللّه گشودند، آنها را ملامت مكن، زيرا ماهي را ديدند كه آنها را به روشنايي روز سوق مي‌داد.» چون بر شنوندگان معلوم بوده است كه منظور اهل مدينه است، نيازي به تصريح به كلمه اهل نبوده است؛ و نيز همانند شعر عنتره عبسي:

هلّا سألت الخيل يا ابنة مالكان كنت جاهلة بما لم يعلمي «اي دختر مالك چرا از صاحبان اسبها نپرسيدي، اگر به چيزي جاهل بودي.»

كه در اصل، صاحب الخيل بوده است؛ و همانند يا خيل اللّه اركبي كه در اصل يا اصحاب خيل اللّه بوده است. مثلها در اين مورد از شمار بيرون است و براي هركس

---

(1)- همان مأخذ، ج 4، ص 152.
(2)- منظور از قمر، صورت زيباست.

توفيق درك داشته باشد، همين كافي است.
بنابراين، معناي سخن خداوند در فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ، اين است كه كافران، در عقايدشان نسبت به دين و تصديق محمّد صلّي اللّه عليه و اله و به آنچه وي از نزد خداوند آورده است بيمارند و چون مقصود جمله، معلوم بوده، از تصريح به بيماري اعتقادي آنها خودداري شده است. «1»
و- شيوه اطناب: نظريه تمام محققان دانش بلاغت در زبان عرب اين است كه هر جا سخن از ايجاز باشد، روش اطناب نيز مورد بحث واقع مي‌شود و مي‌دانند كه براي هر شيوه‌اي دلايل و محسّناتي وجود دارد، امّا طبري در سوره فاتحة الكتاب با مقايسه ميان ايجاز و اطناب، فايده شيوه اطناب را مورد بحث قرار داده و در مبارزه با دشمنان قرآن‌كه نسبت به فوايد تعبير به شيوه اطناب، جاهل هستند، چنين مي‌گويد:
اگر مخالفان از ما بپرسند كه شما در اوّل اين كتاب (تفسير) در توصيف بيان به اين نكته پرداختيد كه عالي‌ترين درجه و شريف‌ترين مرتبه و بليغ‌ترين سخن، سخني است كه به خودي خود مقصود گوينده را برساند و به گوش شنونده نزديك‌تر باشد و نيز بيان داشتيد كه سزاوارترين سخن، سخن خداوند است- زيرا سخن خدا بر ساير سخنان فضيلت دارد و عالي‌ترين درجه بيان را دارا مي‌باشد- حال حكمت اين‌كه خداوند در سوره امّ القرآن (سوره الحمد للّه) سخن را طولاني كرده و هفت آيه آورده، چيست؟ با اين كه دو آيه: مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ و إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ تمام معاني هفت آيه را دربردارد، زيرا هركس مالك روز جزا را بشناسد، او را با تمام نامهاي نيكويش و صفات بلندش مي‌شناسد و كسي كه مطيع خدا باشد هيچ شكي نيست كه پيرو كساني است كه خدا بر آنها نعمت داده و مخالف كساني است كه خدا بر آنها خشم گرفته است. بنابراين، چه نيازي به آوردن پنج آيه ديگر بوده كه اضافه‌شده و چه حكمتي است كه در دو آيه‌اي كه پيشتر ياد كرديم نبوده تا از اين پنج آيه فهميده شود؟.
در پاسخ مي‌گوييم: خداي تعالي، براي پيامبر ما حضرت محمّد صلّي اللّه عليه و اله و براي امّت

---

(1)- تفسير طبري، ج 1، ص 94.

وي با كتابي كه بر او نازل فرموده، دنيايي از حقايق و معاني گردآورده است كه در هيچ كتابي از كتابهاي پيامبران پيشين و براي امت آنها جمع نكرده است، زيرا هر كتابي را كه بريكي از پيامبران پيشين نازل كرده شامل بعضي از حقايق كلّي است كه كتاب پيامبر ما شامل همه آنهاست. به عنوان مثال، تورات تنها مواعظ و تفصيل آنها را دربردارد و زبور مشتمل بر حمد و ثناي خداست و انجيل نيز موعظه و تذكّر است، و در هيچ‌يك از آنها معجزه‌اي كه نشانگر راستگويي آنها باشد وجود ندارد، امّا كتابي كه بر پيامبر ما محمّد صلّي اللّه عليه و اله نازل‌شده تمام اينها و نيز مسائل بسياري كه ساير كتابها از آن خالي است در بردارد.
از شريفترين حقايقي كه قرآن ما به آن وسيله بر بقيّه كتابها برتري دارد، نظم و ترتيب عجيب آن و ساختار بي‌سابقه‌اي است كه سخنگويان زبردست از فراهم ساختن كوچكترين سوره همانند آن، ناتوان بودند و از بيان نظم جزئي آن، زبان‌آوران، لال و در تنظيم و ترتيب آن، شاعران حيران بودند و دانشمندان با همه دانش خود از آوردن سخني همانند آن عاجز ماندند و به قصور خود اعتراف كردند و چاره‌اي جز تسليم و اقرار به اين كه تمام آن از نزد خداي يكتاي با اقتدار است، نداشتند. علاوه بر اينها حقايقي از قبيل تشويق و ترهيب و فرمان دادن و منع كردن و بيان داستان و مناظرات و مثلها و جز اينها در قرآن هست كه در كتابهاي آسماني ديگر وجود ندارند.
بنابراين، طولاني كردن سخن در قرآن نظير سوره حمد، به خاطر اموري بوده است كه در قبل يادآوري كرديم و آن اين‌كه خداوند اراده كرده است با توصيف شگفت‌انگيز از قرآن و نظم و ترتيب عجيب آن‌كه نه وزن اشعار دارد و نه چون سخنان كاهنان مسجّع است و نه مانند خطبه‌هاي خطيبان و نامه‌هاي بليغان است و از بيان همانند آن، تمام مردم عاجز و از تنظيم نظير آن همه بندگان ناتوانند، دلايل نبوّت حضرت محمّد صلّي اللّه عليه و اله را در قرآن گرد آورد و آنچه از حمد و ثناي خدا در قرآن آمده توجّه دادن بندگان خداست به عظمت، سلطه، قدرت و بزرگي قلمرو حكومت او، تا نعمتهاي معنوي او را به ياد آورند و بر نعمتهاي ظاهري‌اش او را سپاس گويند و در مقابل، از درگاه

خداوند استحقاق مزيد نعمت يابند و مستوجب پاداشي بزرگ شوند. نيز خداوند با توجه به اين‌كه در قرآن، يادي از كساني كرده است كه با شناختي كه خدا به آنها داده مورد نعمت الهي واقع شده‌اند و با توفيق عبادتي كه به آنها داده، ايشان را مورد تفضّل خود قرار داده است، به بندگانش فهمانده است كه تمام نعمتهاي آنها، خواه ديني و خواه دنيايي، از

طرف خداست، تا دلهاي خود را به او متوجه سازند و نيازهاي خود را از او بخواهند، نه از غير او نظير بتها و خدايان باطل و با يادآوري آفاتي كه براي گناهكاران روا داشته و كيفرهايي كه به مخالفانش وارد ساخته، بندگانش را از انجام دادن گناهان و روبه‌رو شدن با خشمش ترسانيده است، زيرا اين كارها آدمي را به مسير گناهكاران و هلاكت كه سرانجام كيفرها و بلاهاست مي‌كشاند. اين است دليل طولاني شدن سخن در سوره حمد و امثال آن در ساير سوره‌هاي قرآن و اين همان منطق رسا و برهان قاطع در قرآن مي‌باشد. «1»
ز- شيوه مجاز: مجاز در قرآن شيوه‌اي است كه گروههاي مختلف درباره آن بحث و جدالهاي فراواني كرده‌اند و تصويري گوناگون از آن در كتابهاي تفسيري منعكس شده است و مي‌توان نمونه كاملي از اين‌گونه بحثها را در تفسير كشّاف زمخشري جست و از طبري نيز مي‌توان اشاره‌اي را درباره اسلوب مجاز و به‌ويژه در مسائلي كه مربوط به افعال و صفات خداوند است مشاهده كرد.
البته طبري برطبق شيوه برگزيده خود، الفاظ را به معنايي تفسير مي‌كند كه در ميان عربها معروف است و در مشاجرات كلامي فرونمي‌رود.
نمونه‌اي از مجاز را در بحث طبري درباره اسلوب در آيه: ثُمَّ اسْتَوي إِلَي السَّماءِ مي‌توان يافت كه مي‌گويد: «استواء» در سخن عرب به معاني زير مي‌آيد:
الف- موقعي كه انسان در جواني و نيرومندي به مرحله كمال خود برسد، در اين وقت گفته مي‌شود: استوي الرجل: فلاني به مرحله كمال رسيد.
ب- راستي و استواري در امور و اسبابي كه كج و نااستوار بوده باشد، چنان‌كه

---

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 65- 66.

گفته مي‌شود: استوي لفلان أمره، وقتي كه كارهاي شخص، مستقيم و پابرجا شود، پس از آن‌كه كژي و ناروايي در آن بوده باشد، و از اين قبيل است شعر طرماح بن حكيم:
طال علي رسم مهدّد ابده‌و عفا و استوي به بلده «روزگار او بر ويرانه‌ها دوام يافت و از بين رفت و سپس شهر و آبادي‌اش بر آن استوار شد.»
در اين شعر استوي به، به معناي «استقام به» آمده است.
ج- يكي از معاني «استواء» روآوردن به چيزي براي كاري است، همانند استوي فلان علي فلان بما يكرهه و يسوءه بعد الاحسان اليه: «امر ناپسند و غير مطلوبي به فلاني رو كرد، پس از آن‌كه به او احسان كرده بود.»
د- به معناي چيزي را در قبضه گرفتن و بر آن مسلط شدن، مثل: استوي

فلان علي المملكة: «فلاني زمام كشور را به دست گرفت و بر آن تسلّط يافت.»
ه- جاي گرفتن و بالا رفتن: استوي فلان علي سريره: «فلاني بر تخت خود جاي گرفت و بالا رفت» و بهترين معنا در سخن خداوند: ... ثُمَّ اسْتَوي إِلَي السَّماءِ فَسَوَّاهُنَّ ... «1»، «همين است كه خداوند بر آسمان اشراف و برتري يافت است، پس به قدرت خود آنها را مرتب كرد و هفت آسمان ساخت.»
شگفت از كسي است كه معناي به دست آمده از كلام عرب در تأويل اين آيه را كه همان بلندي و رفعت يافتن است، منكرشده، به اين دليل كه پيش خود خيال كرده است، لازمه اين معنا اين است كه خداوند بعد از آن‌كه زير آسمانها بوده بلندشده و بالاي آنها آمده، لذا از اين تأويل زشت! آيه را به تأويلي كه خود جعل كرده، برده است، امّا در عين حال از آنچه مي‌ترسيده نجات نيافته است. ازاين‌رو به ايشان گفته مي‌شود: شما كه مي‌گوييد معناي استوي، اقبل است، از خودتان سؤال مي‌كنيم آيا خداوند اوّل پشت به آسمان كرده و سپس به آن روآورده است؟ و اگر بگوييد: اين‌روآوردن جنبه فعلي و مادّي نداشته، بلكه مراد اقبال معنوي است، در پاسخ مي‌گوييم: معناي علو و ارتفاع

_____
(1)- بقره/ 29.

نسبت به آسمانها نيز جنبه غير مادّي دارد و به معناي رفعت پادشاه و تسلط اوست نه به معناي انتقال [از پايين به طرف بالا]. امّا اين گوينده درباره هيچ امري از اين امور چيزي نگفته است، مگر اين‌كه شبيه آن را در جاي ديگري ملتزم مي‌شود و اگر ترس طولاني شدن كتاب نمي‌بود، خبر مي‌داديم كه چگونه گفتار هركس كه در اين مورد برخلاف قول حق سخني گفته است فاسد بوده، هرچند همين مقداري كه بيان كرديم براي شخص خردمند كافي است، اگر خداوند بخواهد. «1»
شايد اين مطلب، آشكار باشد كه كوشش طبري به عنوان يك مفسّر، پيرامون معنايي متمركز است كه او را براي رسيدن به هدفش كمك كند، امّا در عين حال سعي دارد توضيح دهد كه سخن قرآني برطبق شيوه سخن عربي است، چنان‌كه درمورد آيه فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ سؤال و جوابي طرح كرده، مي‌گويد: اگر اشكال شود كه معناي آيه: فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ، «پس بازرگاني‌شان سود نبرد» چيست؟ آيا تجارت از چيزهايي است كه سود مي‌برد يا زيان مي‌بيند و گفته مي‌شود: تجارت سود كرد يا ضرر كرد؟
در پاسخ مي‌گوييم: معناي آيه اين است كه كافران در تجارتشان زيان بردند، نه در كالايي كه خريدند يا فروختند، امّا چون خداوند متعال در قرآن،

عرب را مورد خطاب قرار داده شيوه‌اي را پيش گرفته است كه عربها در بيانشان به كار مي‌برند و چون نزد فصحاي عرب، جملات: خاب سعيك و نام ليلك و خسر بيعك و از اين قبيل سخناني كه شنونده مقصود گوينده را درك مي‌كند، فصيح مي‌نمايد، قرآن نيز با جمله فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ با آنها به روشي سخن گفته است كه در مكالماتشان معمول مي‌باشد، زيرا نزد عربها معلوم است كه سود (و زيان) در تجارت است چنان‌كه خوابيدن در شب (يا روز) است. (نه تجارت چيزي است كه خود سود يا زيان ببرد و نه شب يا روز مي‌خوابند، بلكه رعايت مجاز شده است) پس به فهم مخاطبان اكتفا كرده و نگفته است: «فما ربحوا في تجارتهم» كه معناي حقيقي آن است، چنان‌كه شاعر گفته است:

_____

(1)- همان مأخذ، ج 1، ص 145- 150.

شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 502 و شرّ المنايا ميّت وسط اهله‌كهلك الفتاة اسلم الحيّ حاضره «دردناك‌ترين مرگها، مرگ شخص در ميان خانواده‌اش مي‌باشد، مانند مرگ دخترك جواني كه خاندانش در بالين او حضور يابند و نوميدانه شاهد جان دادن وي باشند.»

كه منظور از شرّ المنايا منيّة ميّت وسط اهله مي‌باشد و لذا شاعر به فهم شنونده اكتفا كرده و لازم ندانسته كه آنچه را ترك كرده ظاهر كند؛ و چنان‌كه رؤبة بن العجاج در شعر زير سروده است:

حارث قد خرجت عنّي همّي‌فنام ليلي و تجلّي غمّي «اي حارث حزن و اندوه از دل من بيرون شد، پس شبم خوابيد و اندوهم برطرف شد.»

شاعر، خواب را به شب نسبت داده و مقصودش آن است كه خود خوابيده است.

چنان‌كه جرير بن الخطفي گفته است:

و اعور من نبهان أمّا نهاره‌فاعمي و امّا ليله فبصير «اين شخص يك چشم از قبيله نبهان است، روزها به كلّي كور و در شب بيناست ....» شاعر كوري و بينايي را به شب و روز نسبت داده و منظور اتّصاف خود نبهان به اين دو صفت مي‌باشد. «1»

ح- شيوه تشبيه: طبري در شيوه تشبيه مي‌كوشد كه با نقل روايات مختلف درباره معناي تشبيه، از ميان آنها نظريه‌اي را برگزيند كه مورد اتّفاق و نيز باترتيب معنوي آيات، همخوان باشد.

به عنوان مثال در آيه: وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعاءً وَ نِداءً «2»، «مثل كافران در شنيدن سخن پيامبر و درك نكردن معناي آن، همچون حيواني است كه آوازش كنند و او، از آن آواز، معنايي درك نمي‌كند و فقط صدايي مي‌شنود ....» «3»

_____

(1)- همان، ج 1، ص 108.
(2)- بقره/ 171.
(3)- ترجمه تفسير مجمع البيان، ج 2، ص 162. و تفسير نمونه از مجمع نيز نقل كرده است كه «ينعق» از «نعق»

طبري مي‌گويد: مفسّران در معناي اين آيه به اختلاف سخن گفته‌اند:
الف- بعضي گفته‌اند: معناي آيه اين است: مثل كافران در نفهميدن آنچه از كتاب خدا بر آنها خوانده مي‌شود و نپذيرفتن آنچه بدان فراخوانده مي‌شوند يعني توحيد و مواعظي كه به آن پند داده مي‌شوند، همانند چهارپايي است كه هرگاه او را صدا كنند آواز را مي‌شنود، امّا معنايش را درك نمي‌كند.
كساني كه آيه را چنين معنا كرده‌اند عبارتند از:
1- سمّاك از عكرمه در معناي: وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ ... مي‌گويد: مثل كافران مانند شتر يا الاغي است كه او را صدا مي‌زني و تنها صدا را مي‌شنود، ولي معنايش را درك نمي‌كند.
2- عكرمه از ابن عباس نقل كرده كه گفت: كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ، يعني، او مانند گوسفند يا از قبيل آن است.
3- محمد بن سعد از پدرش، از عمويش، از پدرش و او از ابن عباس نقل مي‌كند كه معناي آيه چنين است: مثل كافران مانند شتر و الاغ و گوسفند است. اگر به يكي از آنان بگويي بخور، نمي‌فهمد كه چه مي‌گويي فقط صدا را مي‌شنود. كافر نيز چنين است.
اگر او را به كار خوبي دعوت كني يا از كار بدي منعش كني، يا پندش دهي، فقط صدا را مي‌شنود، ولي درك نمي‌كند.
4- ابن جريح از ابن عباس نقل مي‌كند: كافران مانند جنبنده‌اي هستند كه مي‌شنود ولي نمي‌فهمد. كافر نيز صدا را مي‌شنود ولي نمي‌فهمد.
5- خصيف از مجاهد نقل مي‌كند: .... كافر مانند چهارپايي است كه صدا را مي‌شنود و معنايش را درك نمي‌كند.
6- ابو نجيح از مجاهد: كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ ... اين تشبيهي است كه خداوند كافران را كه صدا را مي‌شنوند و نمي‌انديشند، به چهارپا تشبيه كرده است كه صدا را مي‌شنود و معنا را نمي‌فهمد.
7- سعيد بن جبير از قتاده نقل كرده است كه در معناي آيه گفته است: مثل كافر

(با عين) به معناي صداي آهسته كلاغ و (ينغق، با غين) به معناي فرياد كلاغ توأم با كشيدن گردن است. م.

همانند شتر و گوسفند است كه صدا را مي‌شنود و نمي‌انديشد و درك

نمي‌كند كه از صدا چه قصد شده است.
8- معمّر از قتاده، در اين آيه مي‌گويد: اين مثلي است براي كافر، و مي‌گويد:
داستان اين كافر، مانند بهيمه است كه صدا را مي‌شنود و معنايش را نمي‌فهمد. كافر نيز چنين است كه از آنچه به او گفته مي‌شود، سودي نمي‌برد.
9- از ربيع نقل‌شده كه گفته است: او مانند كافر است كه صدا را مي‌شنود و آنچه به او گفته مي‌شود، درك نمي‌كند.
10- حجاج مي‌گويد: از جريح شنيدم كه گفت از عطاء درباره اين آيه سؤال كردم كه وقتي چهارپا مورد خطاب واقع مي‌شود چيزي نمي‌فهمد، امّا صدا را مي‌شنود، آيا كفّار هم‌چنين هستند؟ گفت: همين‌طور است.
11- مجاهد گفته است: كافر مانند چهارپايي است كه شبان به او طوري فرياد مي‌زند كه نمي‌شنود، اين معنا را عيسي بن ابي نجيح از مجاهد نقل كرده است.
12- اسباط از سدّي نقل كرده است: كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعاءً وَ نِداءً، يعني آنچه به آن حيوان گفته مي‌شود، نمي‌فهمد، مگر همين مقدار كه آن را فرا خوانند كه بيايد يا او را طرد كنند كه برود. كسي كه چهارپا را مورد خطاب قرار مي‌دهد چوپان است، و همان‌طور كه چوپان گاهي گوسفند را به چيزي صدا مي‌زند كه نمي‌شنود، پيامبر اسلام حضرت محمّد صلّي اللّه عليه و اله نيز بعضي از مردم را صدا مي‌زند كه جز همهمه صدا چيزي را نمي‌شنوند. اين است كه خداوند مي‌فرمايد: صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ، «آنها ناشنوا، لال و نابينايند ...» و معناي سخن اين گروه كه درباره تأويل آيه گفتيم اين است: و مثل وعظ الّذين كفروا و واعظهم كمثل نعق النّاعق بغنمه و نعيقه بها، «منظره پند پذيري كافران و پنددهنده به آنها مانند صداي شبان براي گوسفند و فريادي است كه بر سر آنها مي‌زند.» مثل، اضافه‌شده به الّذين كفروا، و كلمه وعظ و واعظ به واسطه قرينه حذف شده است چنان‌كه گفته مي‌شود: اذا لقيت فلانا فعظّمه تعظيم السلطان و منظور:
كما تعظّم السّلطان مي‌باشد.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 505
چنان‌كه شاعر گفته است:
فلست مسلّما ما دمت حيّاعلي زيد بتسليم الأمير «تا وقتي كه زنده‌ام تسليم زيد نمي‌شوم، مانند تسليم شدن در مقابل امير.»
مراد تشبيه است، يعني چنان‌كه تسليم امير مي‌شوند.
بنابراين، ممكن است معناي آيه اين باشد: كساني كه كافر شده‌اند از نظر كمبود درك و عدم شناخت خدا و رسولش، مانند حيواناتي هستند كه بر آنها

فرياد زده مي‌شود و سخني از امر و نهي نمي‌فهمند، مگر اين‌كه تنها صدايي را مي‌شنوند. مثلا اگر به حيوان گفته شود: علف بخور، يا آب بنوش، غير از صدايي كه از گوينده مي‌شنود، چيز ديگري درك نمي‌كند. كافر نيز به سبب نينديشيدن در امر و نهي خدا و رسول و به سبب كمبود درك مانند حيوان است.
بنابراين هرچند در ظاهر، فعل ينعق به ناعق كه فاعل است، نسبت داده شده است مقصود، منعوق به (حيوان) كه مفعول است مي‌باشد، چنان‌كه نابغه ذبياني در شعرش گفته است:
و قد خفت حتّي ما تزيد مخافتي‌علي وعل في ذي المطارة عاقل «1» «من به حدي ترسيدم كه ترس بز گوهي يا آهويي كه به كوهها پناه مي‌برد، بر ترس من افزوني نداشت.» تقدير عبارت اين است: حتي ما تزيد مخافة الوعل علي مخافتي.
شاعر ديگر نيز چنين گفته است:
كانت فريضة ما تقول كماكان الزّنا فريضة الرّجم «كيفر آنچه تو مي‌گويي مثل كيفر زناست كه سنگسار كردن مي‌باشد.»
اصل عبارت «كما كان الرّجم فريضة الزّنا» است و چون معنايش براي شنونده روشن بوده، (در ضرورت شعر) عبارت تغيير يافته است.
شاعر ديگر نيز گفته است:
انّ سراجا لكريم مفخره‌تحلي به العين اذا ما تهجره

_____

(1)- عاقل: ممتنع بالجبل، عاقل يعني آنچه كه از ترس به كوه پناه مي‌برد، تفسير طبري، ج 2، ص 81.

«مردي كه شخصيّتي شكوهمند داشته باشد، هرگاه او را ناسزا بگويي، چشمهايش روشن و به ظاهر خندان و متبسّم مي‌آيد.»
در اصل «يحلي بالعين» بوده است، امّا به دليل ضرورت شعري و روشني معنا، عبارت تغيير كرده است. از اين قبيل توجيهات در سخن عرب فراوان است كه چون معنايش بر شنونده آشكار بوده، در عبارت، دگرگوني ايجاد شده است. از قبيل: اعرض الحوض علي النّاقة: «آب را بر شتر عرضه كن» و حال آن‌كه شتر، بر آب عرضه مي‌شود و امثال اينها ...
گروهي ديگر درباره معناي آيه گفته‌اند: حال كافران كه خدايان و بتهاي ناشنوا و بي‌خردشان را ندا مي‌كنند مانند حال كسي است كه سخن مي‌گويد امّا در مقابل، غير از يك آواز و صدا (برگردان صوت) چيزي را نمي‌شنود.
به نظر اين گروه، تفسير آيه چنين است: حالت كافران كه بتهاي نافهم و بي خردشان را مي‌خوانند مانند سخن‌گويي است كه از فريادش جز همان

ندا و آوازش چيزي نمي‌شنود. دليل بر اين تفسير، سخني است كه در زير نقل شده است:
ابن وهب از ابن زيد در معناي: وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ مي‌گويد: انسان در ميان كوهها آوازي سرمي‌دهد و كوه آواز او را برمي‌گرداند، اين بازتاب كوه كه براي شخص هيچ سودي، جز همان فرياد و آواز ندارد «صدا» ناميده مي‌شود. بنابراين، حالت كافران و خدايانشان مانند همان كسي است كه كوه نداي او را با اين صداي غير مفهوم پاسخ مي‌دهد. «1»
با اين تأويل معناي ديگري هم براي اين آيه احتمال داده‌شده و آن چنين است:
وضع كافران در اين‌كه خدايانشان را كه هيچ نمي‌فهمند مي‌خوانند مانند شخصي است كه گوسفندش را ندا مي‌كند و آن‌هم آواز صاحبش را نمي‌فهمد و سودي از آن نمي‌برد، امّا صاحب آن از اين‌كه پيوسته آن را ندا مي‌كند و فرياد مي‌زند در رنج است.
بهترين تفسير از همه تفسيرهايي كه براي اين آيه بيان‌شده، به نظر من همان وجه

---

(1)- از محقق تا مقلّد فرقهاستآن يكي فعل است و اين ديگر صداست. م.

اوّل است كه ابن عباس و موافقانش بيان كردند، زيرا آيه درباره يهود نازل‌شده و دليل ما بر اين امر، ما قبل و ما بعد آيه است كه دراين‌باره سخن گفته. «1»
ط- شيوه تعريض يا كنايه: چنان‌كه قبلا گفتيم هدف طبري از بحث درباره شيوه سخن قرآن، به دست آوردن معناي آن است، نه زيبايي شكل ظاهر آن، ولي گاهي از اوقات استحسانات قابل توجهي در عبارات به‌كار مي‌برد، نظير مطلبي كه در ضمن بررسي سبك اين آيه بيان كرده است: قُلْ يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ «2»، «بگو: اي مردم اگر در آيين من شك داريد، پس بدانيد كه من هرگز خدايان باطل غير از خدا را كه شما آنها را مي‌پرستيد، عبادت نمي‌كنم، بلكه خدايي را مي‌پرستم كه شما را مي‌ميراند و من مأمورم كه از مؤمنان باشم» در اين‌جا طبري شرح داده كه خداي متعال به پيامبرش حضرت محمّد صلّي اللّه عليه و اله مي‌فرمايد: به مشركان قومت كه از وحي من به تو تعجب مي‌كنند، بگو: اي مردم اگر در اين ديني كه من شما را به آن مي‌خوانم، در شك هستيد و نمي‌دانيد كه آيا بر حق و از نزد خداوند است يا نه؟ پس

(بدانيد) كه من چيزهايي غير از خدا را كه شما عبادت مي‌كنيد، از قبيل خدايان باطل و بتهايي كه نمي‌شنوند و نمي‌بينند و مرا از چيزي بي‌نياز نمي‌كنند و همين، مايه شك در صحت آنهاست، عبادت نمي‌كنم.
در اين آيه، شيوه تعريض كه لطافتي در سخن ايجاد كرده به‌كار رفته و معنايش اين است: اگر شما راجع به آيين من در شك هستيد، در اشتباهيد، بلكه بايد در چيزي شك كنيد كه شما خود بر آن هستيد و آن عبارت است از پرستش بتهايي كه نه توان درك دارند و نه دفع زيان و جلب منفعتي، امّا دين من، جاي هيچ‌گونه شكي در آن نيست، زيرا من، يكتا خدايي را عبادت مي‌كنم كه خلايق را در قبضه قدرت خود دارد. هرگاه بخواهد آنها را مي‌ميراند، هركس را بخواهد سود مي‌دهد و هركس را بخواهد زيان مي‌رساند و

---

(1)- تفسير طبري، ج 2، ص 47- 49، طبري تشبيه در آيه: مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمَّا ... (بقره/ 17) را نيز به همين روش توجيه كرده است. ج 1، ص 108- 109.
(2)- يونس/ 104.

عبادت چنين خدايي بر صاحب فطرت سالم ناپسند نيست امّا عبادت بتها بركسي كه دركي درست و خردي سالم داشته باشد ناپسند است. «1»
ي- مباحثي كه طبري درباره سبك سخن قرآن دارد بسيار طولاني است. بنابراين، بايد به مطالبي بسنده كنيم كه او گاهي در ذيل تعبيرات قرآني و درباره رازهاي اين تعبيرات آورده، مثلا در اضافه اسم به ضمير جمع مخاطب، در اين آيه از زيبايي معنا سخن مي‌گويد: وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَي الْحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ «2»، «اموال يكديگر را در ميان خود به ناحق نخوريد و براي خوردن بخشي از اموال مردم به گناه، بخشي از مال خودتان را به حاكمان ندهيد، در حالي كه مي‌دانيد.»
طبري در معناي اين آيه مي‌گويد: منظور خداوند متعال از فعل مخاطب، صورت غايب آن است. يعني بعضي از شما، اموال بعضي ديگر را نخورند، و به اين طريق خداوند كسي را كه مال برادرش را مي‌خورد چنان قرار داده است كه گويا مال خودش را مي‌خورد، همانند: وَ لا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ «3» و وَ لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ «4» كه به معناي غايب است، يعني بعضي از شما بعضي ديگر را عيب‌جويي نكنند، و بعضي از شما بعضي ديگر را به قتل نرسانند، زيرا خداوند مؤمنان را برادر يكديگر قرار داده و ازاين‌رو كسي كه برادرش را بكشد، گويي خودش را به قتل رسانيده است و كسي كه او را عيب‌جويي كند چنان است كه خود را عيب‌جويي كرده است و

اين‌چنين، عربها گاهي كلمه نفس را كنايه از برادر و خواهر مي‌آورند همانند: اخي و اخوك ايّنا ابطش، منظور اين است كه من و تو با همديگر زورآزمايي مي‌كنيم تا ببينيم كدام يك قويتريم، در اين‌جا گوينده برادر (اخ) را كنايه از خودش آورده است، زيرا به منزله خودش مي‌باشد و از اين قبيل است سخن شاعر:
اخي و أخوك ببطن النّسير ليس لنا من معد عريب

_____
(1)- همان مأخذ، ج 11، ص 121.
(2)- بقره/ 188.
(3)- حجرات/ 11.
(4)- نساء/ 29.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 509
«من و تو از شاخه نسير هستيم و در ميان ما از قبيله معدّ كسي زبان‌آور و فصيح نيست.»
بنابراين تأويل آيه چنين است: و لا يأكل بعضكم اموال بعض فيما بينكم بالباطل. «1»
نيز طبري در لفظ عاهدتم، اسناد فعل به ضمير جمع مخاطب را موجب زيبايي در معنا مي‌داند و در آيه: بَراءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَي الَّذِينَ عاهَدْتُمْ «2» كه معنايش (الي الّذين عاهد رسول اللّه من المشركين) مي‌باشد، زيرا پيمانهاي ميان مسلمانان و مشركان، همان عهد رسول خداست و متصدي بستن آنها هيچ‌كس نيست جز پيامبر صلّي اللّه عليه و اله يا كسي كه به امر او باشد. طبري مي‌گويد: خدا در اين آيه، مؤمنان را مورد خطاب قرار داده، زيرا مقصود از مؤمنان، خود پيامبر است و پيمانهاي آن حضرت بر امّتش، پيمانهاي خود آنهاست؛ زيرا بر تمام كارهاي آن حضرت درباره خودشان راضي و به پيمانهايش تسليم بودند. پس پيمان او با آنها همانند پيمان آنها با خودشان بود. ازاين‌رو در آيه فرمود: الي الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، چرا كه رسول خدا با كافران پيمان بسته بود. «3»

سرانجام طبري چه در آثار فقهي و چه تاريخي و چه در تفسيرش، شيوه ثابتي را در پيش گرفته و از آن دست‌بردار نبوده است.
به عنوان مثال، در فقه مي‌بينيم كه وي در دو كتابش: اختلاف الفقها و اللّطيف، نظريات فقها را بيان مي‌كند و از ميان آنها يكي را با دليل و حجّت مي‌پذيرد.
در كتاب تاريخش كه رواياتي از ملّتهاي پيشين و زمانهاي گذشته بدون ذكر منبع و مدرك مورد اعتماد آورده، مي‌بينيم كه از ايراد رواياتي كه دليلي بر درستي يا نادرستي آن نداشته، عذرخواهي كرده است و در مقدّمه آن كتاب مي‌نويسد: «خواننده اين كتاب

_____

(1)- همان مأخذ، ج 2، ص 106.
(2)- «ازاين پس، خدا و رسولش از عهد مشركاني كه با شما مسلمانان بسته و شكسته‌اند، بيزاري جسته است» (توبه/ 1).
(3)- تفسير طبري، ج 14، ص 96، ط، دار المعارف.
شيوه هاي تفسيري قرآن، ص: 510
بداند كه در تمام مطالبي كه من آورده‌ام، اعتمادم به اخباري بوده است كه با دليل عقلي اثبات شده باشد، مگر مقدار اندكي از آنها. پس آنچه از بعضي از گذشتگان نقل كرده‌ام، اگر به نظر خواننده، به خاطر نبودن دليل بر درستي سند و يا حقيقت معنايش، ناپسنديد بايد بداند كه اين عيب من نيست، بلكه از سوي كساني است كه براي من نقل كرده‌اند و من همان‌طوركه شنيده‌ام، نوشته‌ام.»
وي در تفسير خود، رواياتي را نقل مي‌كند كه بعضي از آنها را صحيح مي‌داند و برخي را ردّ مي‌كند.
بنابراين، شيوه اين مرد دانشمند اين است كه آثار تاريخي يا فقهي و يا تفسيري را نقل مي‌كند و برطبق رويّه‌اي كه در مقدمه هريك از تأليفاتش ذكر كرده به نقد و بررسي مي‌پردازد و به اين دليل، طبري هرچند تمام گفته‌هاي خود را به تفسير روايي منسوب مي‌دارد امّا با اين روش، مفسّر ناقدي به حساب مي‌آيد. اگر علماي حديث، بيشتر به رجال سند توجه مي‌كردند و به بررسي و جرح و تعديل آنها مي‌پرداختند، طبري به نقد و بررسي متن روايات مي‌پردازد و در عين حال از نقد راويان اين روايات نيز- اگر در آنها اشكالي ببيند- غفلت نمي‌كند. و اين قبيل نقد و تحليل اخبار و روايات از دانشمندي همچون طبري كه سبكي ريشه‌دار و علمي دارد، فراوان به چشم مي‌خورد.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌اي قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم
جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ في سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه 41)
با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است
اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند
بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص 159
بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال 1340 هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.
مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال 1385 هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.
اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :
الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی
ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه
ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهاي رایانه اي و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...
د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار هاي تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر
ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای
و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط 2350524)
ز)طراحی سیستم هاي حسابداري ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...
ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...
ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه
ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال
دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگي مذهبي قائميه اصفهان
تاریخ تأسیس: 1385 شماره ثبت : 2373 شناسه ملی : 10860152026
وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com
فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com
تلفن 25-2357023- (0311) فکس 2357022 (0311) دفتر تهران 88318722 (021) بازرگانی و فروش 09132000109 امور کاربران 2333045(0311)
نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت

امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.
شماره حساب 621060953 ، شماره کارت :6273-5331-3045-1973و شماره حساب شبا : IR90-0180-0000-0000-0621-0609-53به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید
ارزش کار فکری و عقیدتی
الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».
التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».
[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».
مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹